Philosophie.

Die Religionsphilosophie bei Rudolf Otto

Eine Untersuchung über ihre Entwicklung.

INAUGURAL-DISSERTATION

zur

Erlangung der Doktorwürde

genehmigt

von der Philosophischen Fakultät

der

Rheinischen Friedrich Wilhelms-Universität

zu Bonn.

Von

PAUL SEIFERT

aus Mannheim

1 9 NOLTE 3 6

DISSERTATIONS-VERLAG G. H. NOLTE DÜSSELDORF

Berichterstatter:
Prof. D. Dr. Schmidt-Japing, Prof. Dr. Rothacker.

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

MEINEN ELTERN.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41546416_0065

INHALT

Einleitung . . . . . 1— 2

Erster Kreis:

Friessche Religionsphilosophie . . . . . 2—27

I. Abschnitt: Grundlegung . . . . . 2— 8

1. Fries und Kant — 2. Erkenntnislehre — 3. Wissen, Glaube, Ahndung — 4. Glaube — 5. Ahndung — 6. Die Stellung der Religionsphilosophie im System.

II. Abschnitt: Fragenkreise . . . . . 8—27

Kapitel I: Gefühl . . . . . 8—10

1. Besondre Art des Begriffs — 2. ‚Gegenstand' und Inhalt — 3. Das religiöse Gefühl — 4. Andacht, Ergebung, Erhebung

Kapitel II: Religion . . . . . 11—12

1. Das Gebiet der Religion — 2. Ihre Eigen-Art — 3. Das Anliegen

Kapitel III: Religion und Ästhetik . . . . . 12—17

1. Das ästhetische Urteil — 2. Schönheit und Erhabenheit — 3. Religiös-ästhetische Weltansicht — 4. Notwendige Beziehung zwischen Religion und Ästhetik — 5. Das ‚Symbol' — 6. Religion ästhetisch oder Ästhetik religiös aufgefaßt?

Kapitel IV: Religion und Ethik . . . . . 18—20

1. Würde. Gebot — 2. Die doppelte Front — 3. Frömmigkeit als religiöse Tugend — 4. Bedeutung des Gottesgedankens — 5. Die Lehre von der Sünde

Kapitel V: Offenbarung . . . . . 20—22

1. Innere Offenbarung — 2. Offenbarung und Gott — 3. Äußere Offenbarung

Kapitel VI: Gottesgedanke . . . . . 22—26

1. Gottesgedanke als Vernunftidee — 2. Kein Griff des Menschen nach Gott — 3. Gegen den Pantheismus — 4. Imago Dei — 5. Das Heilige

Schlußbemerkung 26

Exkurs zu ‚Ganz Anders' . . . . . 26—27

Zweiter Kreis:
Die Religionsphilosophie bei Rudolf Otto . . . . . 27—94

Einführung: Verbindungen . . . . . 27—32
1. Otto und Fries — 2. Vorfriesische Periode — 3. Schleiermacher und de Wette — 4. Fries und Schleiermacher — Schlußbemerkung

I. Abschnitt:
Über das Rationale in der Idee des Göttlichen (Anthropologische Deduktion) . . . . . 33—56

Kapitel I: Der Begriff der Deduktion . . . . . 33—40
1. Philosophische Grundlegung — 2. Anlage. Ideae innatae. Anamnesis — 3. Gültigkeit und Wahrheit — 4. Idee als Wirklichkeit

Kapitel II: Gott als Idee — Gott und Welt . . . . 40—43
1. Die Gottes-Idee — 2. Gott und Welt — 3. Teleologie

Kapitel III: Offenbarung als Ideen-Erschließung . . . 43—48
1. Zentrale Stellung des Offenbarungsbegriffs — 2. Friessches Gut — 3. Folgerungen — 4. Freiheit und Unsterblichkeit — 5. Parallelen und Konvergenzen

Kapitel IV: Die geschichtliche Wirklichkeit . . . . 48—52
1. Entwicklungslinien — 2. Religion und Geschichte — 3. Geschichte und Offenbarung

Kapitel V: Das ‚Eigene' . . . . . 53—56
1. Rationaler Charakter — 2. Das Gefühl — 3. Der neue Ansatz

II. Abschnitt:
Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen (Phänomenologische Wesens-Erfassung) . . . . . 56—77

Kapitel I: Was heißt Irrational? . . . . . 56—64
1. Das Programm — 2. Verbindungen — 3. Der Begriff des Irrationalen — 4. Phänomenologischer Ansatz — 5. Was heißt Gefühl?

Kapitel II: Numen praesens. Der Wert . . . . . 64—68
1. Gott und Welt — 2. Gott und Mensch — 3. Der numinose Wert

Kapitel III: Offenbarung und Divination . . . . 68—72
1. Offenbarung — 2. Begriff der Divination — 3. Der Prophet

Kapitel IV: Der Sohn . . . . . 72—74
1. Der lebendige Gott — 2. Christus — 3. Die Absolutheit des Christentums

Kapitel V: Das ‚Ganz Andere' . . . . . 75—77
1. Ausgang vom ‚Eigenen' — 2. ‚Ganz Anders' — 3. Das Anliegen und seine Erfüllung

III. Abschnitt:
Vom Verhältnis des Rationalen zum Irrationalen (Sprengungen im System) . . . . . 77—92

Kapitel I: Der Begriff der ‚Schematisierung' . . . . 77—83
1. Das Problem und seine Entwicklung — 2. Rational und Irrational — 3. Schematisierung

Kapitel II: Religion — Ethik und Ästhetik . . . . 83—88
1. Entwicklungen — 2. Religion und Ethik — 3. Wert — 4. Religion und Ästhetik

Kapitel III: Das Heilige als Kategorie a priori . . . 88—92
1. Was heißt a priori? — 2. Die Kategorie des Heiligen — 3. Die ‚Sprengung'

Schluß: Zusammenfassung des Ergebnisses . . . . . 92—94
1. Das alte Gut — 2. Der neue Einsatz. Was bleibt

Literaturverzeichnis . . . . . 95—98

Abkürzungen 99

Anmerkungen . . . . . 99—124

Zum Ersten Kreis . . . . . 99—106
Zum Zweiten Kreis . . . . . 106—124

DIE FRAGE UND DIE AUFGABE.

1.

> Als vor hundertdreißig Jahren Schleiermacher „die Religion" und als in unseren Tagen Otto „das Heilige" aus umstrickenden und niederziehenden Verbindungen herausführte, ging ein Schauer der Erleuchtung und Befreiung durch deutsche evangelische Christen.

Mit diesen Worten grüßte Adolf von Harnack Rudolf Ottos Buch über „das Heilige", das seinen Verfasser — ähnlich wie s. Zt. Schleiermachers „Reden" es taten — in die vorderste Reihe der Theologen und Religionsphilosophen stellte. Ein Buch, dem ein für seine Disziplin beispielloser Eindruck und Erfolg beschieden war.

Die Frage, die sich dieser schlichten Tatsache gegenüber unmittelbar erhebt, ist diese: War es denn etwas schlechthin Neues, das hier auf den Plan trat? Oder wurde hier nur in einzigartig eindrucksvoller Weise etwas dargestellt, das in Ottos früherem Denken, oder auch sei es in philosophischen, sei es in allgemein geistigen Strömungen der Zeit wenigstens angelegt oder gar enthalten war?

2.

Die Aufhellung dieser Frage ist die Aufgabe, vor die sich die vorliegende Untersuchung gestellt sieht. Dabei wird sofort deutlich, daß man nicht unmittelbar bei Ottos eigenem Werk einsetzen kann. Zunächst gilt es, nach einer geistigen Ahnenreihe Ausschau zu halten.

Ottos Denken hat in der Tat philosophische Wurzeln, die er nie verleugnet hat. Als er mit einer seiner ersten Schriften in die religionsphilosophische Debatte eingriff[1]), nannte er sein Buch „Kantisch-Friessche Religionsphilosophie". Allein dies Buch zwingt also schon zur Behandlung des Denkers, der Otto in erster Linie bestimmt hat.

3.

Die folgende Untersuchung setzt daher ein mit einer Darstellung der Grundzüge der Friesschen Religionsphilosophie. Denn hier ist das Quellgebiet für ganz wesentliche Gedankenkreise Ottos. Dabei werden, im Blick auf den hier gegebenen Gesamtrahmen, nur diejenigen Punkte genauer skizziert, die für das Verständnis des Ottoschen Systems wichtig sind und Ottos Standpunkt in besonderem Maße bestimmt haben. Von hier aus werden sich die Linien zur eigenen Position Ottos leicht und deutlich ziehen lassen. Anmer-

kungsweise wird bei der Darstellung des Friesschen wie des Ottoschen Systems auch die Entfaltung der Friesschen Gedanken im Friesianismus angezeigt, wenn von hier aus Durchblicke durch die Gesamtentwicklung sich eröffnen.

Die Darstellung der wesentlichen Positionen Friesscher Religionsphilosophie wird so bereits mitten hineinführen in die Behandlung des Hauptproblems: Die Entwicklung der Religionsphilosophie bei Rudolf Otto.

ERSTER KREIS:
FRIESSCHE RELIGIONSPHILOSOPHIE.

ERSTER ABSCHNITT: GRUNDLEGUNG.

1.

„Kantisch-Friessche Religionsphilosophie" hätte auch Fries selbst sein religionsphilosophisches Werk betiteln können. Wenn man von der heutigen Kant-Interpretation aus Fries vielfach nur im Gegensatz zu Kant sieht, so hat man damit Fries' eigenes Anliegen gewiß nicht ausgesprochen. Er selbst hielt sich vielmehr für den Schüler und Vollender Kants. Er sagt wohl von Kant, daß sein Werk in vielen Teilen zur Vollendung gediehen sei, „in anderen müssen wir ihn verbessern, in mehrern ihm die fehlende Vollendung zu geben suchen"[2]). Auf dies sogenannte „Kant-Friessche Problem" kann hier nur eben hingewiesen werden. Eine nähere Ausführung liegt außerhalb des gegebenen Rahmens. Es kann auch um so leichter auf sie verzichtet werden, als Elsenhans diese Fragen zum Gegenstand eindringender Untersuchung gemacht hat[3]).

Will man den Punkt bezeichnen, an dem das grundsätzliche Anliegen und der systematische Ansatz Fries' vom System des Meisters sich scheidet, so wird man vielleicht am besten tun, beim Begriff der „Überzeugung" den Ausgangspunkt zu nehmen. Kants Religions-Philosophie genügte Fries nicht. Denn jenem ist das religiöse Phänomen selbst, von Schleiermacher zuerst deutlich herausgearbeitet, fremd geblieben, geschweige daß seine Bedeutung im Rahmen der Philosophie geklärt wurde. Diese Aufgabe nun wird unter der Formel der „Überzeugung" von Fries in Angriff genommen. Überzeugung: damit ist ein Ansatz herausgehoben, der in der nachkantischen Philosophie überhaupt sehr wirksam war, und ein Begriff, der in ihr eine wesentliche Rolle spielte; es sei nur beispielsweise an Fichte erinnert. Überzeugung: damit wird man also in das Zentrum der Friesschen Philosophie geführt, und ganz besonders seiner Religionsphilosophie.

Um aber deutlich sehen zu können, welchen Sinn und welche Bedeutung der Begriff und der durch ihn bezeichnete Problemkreis bei Fries hat, ist es unerläßlich, einen Grundriß der Friesschen Erkenntnislehre wenigstens mit einigen Strichen zu skizzieren.

2.

„Anthropologisch" nennt Fries seine „Neue Kritik der Vernunft"[4]) und kennzeichnet so mit wünschenswerter Deutlichkeit Zusammenhang und Unterscheidung seines philosophischen Grundthemas vom Thema Kants. Kritik der Vernunft: das ist die Aufgabe, die beiden gemeinsam ist. Bei Fries aber wird sie nun mit „anthropologischer" Methode in Angriff genommen. D. h. mit seinen eigenen Worten[5]):

> Alle Grunduntersuchungen der Philosophie sind von psychologisch-anthropologischer Natur; das Philosophieren ist eine innere Erfahrungssache, eine erfahrungsmäßige geistige Selbstbeobachtung.

Und in deutlicher Beziehung auf Kant heißt es an anderer Stelle[6]):

> Darum nennen wir diese regressive Methode auch die kritische Methode und die Untersuchung selbst die „Kritik der Vernunft."

„Vernunft" hat hierbei einen ganz eigenen positiven Klang[7]), der am deutlichsten hervortritt im Kontrast gegen den Begriff des reflektierenden „Verstandes". Vernunft bezeichnet nicht etwa die Grenze, sondern die ‚Tiefe' des menschlichen Erkenntnisvermögens. In ihr ist — anders als die Dialektik der Vernunft bei Kant es meinte — alle wahre Erkenntnis enthalten; es gilt nur, diese ursprüngliche Erkenntnis möglichst rein ins reflektierte Bewußtsein zu heben[8]). Fries nennt das: deduzieren. In der Deduktion berühren sich also Vernunft und Verstand: Darum ist dieser Begriff so wichtig für Fries. Denn wenn „Wahrheit" einer Erkenntnis, eines Urteils heißt: Übereinstimmung mit der ursprünglichen Vernunft-Erkenntnis — so hängt von der Richtigkeit der Deduktion alle Wahrheit und Richtigkeit in Erkenntnis und Urteil ab.

Es fragt sich nur: Wie kommt man dazu, der Vernunft und ihrer ursprünglichen Erkenntnis solch einzigartige Bedeutung als tragenden Grund aller echten Erkenntnis zu geben. Die Antwort gibt Fries mit dem ersten seiner antikantischen anthropologisch-apriorischen Grundsätze[9]):

> Jeder Mensch hat das Vertrauen in sich, daß er der Wahrheit empfänglich und teilhaft sei.

In diesem „Grundsatz des Selbstvertrauens der Vernunft" wird der Zusammenhang mit dem Gedankenkreis, der oben durch den Begriff der „Überzeugung" kurz umrissen wurde, besonders deutlich: Es braucht nur hier schon darauf hingewiesen zu werden, daß Fries eine klare Einsicht in die innere Verbindung von „Vertrauen" und „Überzeugung" hat.

Diesem ersten, subjektiven apriorischen Grundsatz korrespondiert der ebenso antikantische, der „Überzeugung" entsprechende „Grundsatz der Vollendung" als objektives Gegenstück[10]):

Das wahre Wesen der Dinge ist absolut und hat vollendete Einheit.

3.

Diese wenigen Grund-Linien der Friesschen Erkenntnislehre müssen im gegebenen Rahmen genügen. Einzelne Punkte, die noch wichtig werden, sollen im Zweiten Kreis selbst kurz behandelt sein. Hier wenden wir uns sofort dem Aufriß der Friesschen Lehre von Wissen, Glaube und Ahndung zu, die von Kants erkenntnistheoretischem Schema aus undenkbar wäre, bei Fries jedoch als organischer Abschluß sich darstellt.

Fries geht aus von der Feststellung der Endlichkeit und Begrenztheit rein wissenschaftlicher Erkenntnis, die er als „Wissen" bezeichnet. Diese mit Kant zugegebene Grenze hat ihren Grund in der Notwendigkeit sinnlicher Anregung dieser Erkenntnis. Der Blick der Vernunft, wie Fries sie sieht, muß und kann jedoch über diese Schranke hinausgehen[11]):

> Die Sinnlichkeit meiner Vernunft enthält den Grund, daß meine Vorstellung von der Welt immer unvollständig bleiben muß, und läßt mir also das Ganze der Dinge als unvollendet erscheinen, daß aber das Wesen der Dinge selbst unvollendbar sei, kann ich nicht annehmen.

Dem „Wissen", d. h. der direkt auf die Sinnenwelt bezogenen Erkenntnis, gehören die Begriffe an. Seine Gegenstände lassen sich in der Anschauung nachweisen[12]), sein eigenstes Gebiet ist das der Naturwissenschaft. Über diesem Wissen aber erheben sich als höhere Erkenntnisstufen „Glaube" und „Ahndung" — die zusammen das Feld der „religiösen Überzeugung" füllen[13]).

Damit stehen wir also an der Grenze zur eigentlichen Religionsphilosophie, für die „Glaube" wie „Ahndung" von grundlegender Wichtigkeit sind. Beiden Begriffen soll daher in aller Knappheit gesonderte Aufmerksamkeit zugewendet werden.

4.

Daß Fries' „Glaube" Überzeugung ist, verbindet ihn mit dem geläufigen Begriff des Glaubens[14]): Für alle echte Überzeugung — und zumal für die religiöse: unmittelbar enthüllt sich der eigentlich religiöse Charakter des Begriffs auch bei Fries — ist es wesentlich, daß sie Vertrauen ist, und zwar Vertrauen auf ein Unsichtbares[15]). Fries' Glaube als Überzeugung ist daher durch ein Doppeltes gekennzeichnet. Erstens durch die Entgegensetzung gegen alle auf das Sichtbare bezogene Erkenntnisweise. Und zweitens positiv durch seine Beziehung auf das, was man nicht sieht. Es ist bezeichnend, daß Fries für beide Bestimmungen sich auf Schriftworte beruft: Schon Paulus, so findet er mit Unrecht, setze dem Stückwerk des

„Wissens" den Glauben als vollendete Erkenntnis des Ewigen entgegen. Und für seine positive Bestimmung des Glaubens bezieht Fries sich gern auf den locus classicus im NT, Hebr. 11, 1[16]).

Fries' Glaube ist Glaube an die Vernunft. Sie legt die Schranken nieder, die endlicher Erkenntnis im „Wissen" gesetzt sind, und erhebt sich im Vertrauen zu sich selbst, in der Überzeugung, ewige Wahrheit in sich zu tragen, zu den „Ideen" des Glaubens.

Der Glaube in rein logischer Bedeutung: als eine Überzeugung, die durch willkürliche Interessen bestimmt ist (Kant!), steht hier nicht zur Debatte. Bei Fries geht es um einen Glauben, der notwendige Überzeugung aus bloßer Vernunft ist[17]) und, wie Fries gern sagt, aus dem Mittelpunkt unseres Wesens entspringt[18]). Er faltet sich auseinander in den „Ideen".

Durch diese Ideen des Glaubens wird in unserem Geist das Ewige und Göttliche dem Endlichen und Sinnlichen entgegengesetzt. Sie entspringen unmittelbar der Vernunft, der Selbsttätigkeit des Geistes: Jeder Mensch glaubt notwendig an ihre Realität[19]). Sie sind Erkenntnisse a priori im Friesschen Sinn. Damit wird eine doppelte Abgrenzung vorgenommen: Weder handelt es sich um die in der vorkantischen Philosophie sogenannten ideae innatae[20]), noch auch sind die Ideen erschlossen[21]). Darin liegt nach Fries der Grundfehler in Kants Ideenlehre: Daß er konstruierte, wo zu „deduzieren" war[22]). Darum konnte Kant nicht zu den eigentlichen Ideen vorstoßen. Ihm dienten sie nur zur Grenzbestimmung[23]).

Auch bei Fries fehlt freilich dies Moment der Grenzbestimmung nicht[24]):

> Von dem ewigen Wesen der Dinge haben wir nur Ideen, das heißt „Erkenntnis unseres Unvermögens, darüber zu positiven Aufschlüssen zu gelangen".

Fries gewinnt seine Ideen durch doppelte Verneinung, d. h. durch Verneinung der aller Wissens-Erkenntnis gesetzten (absolutes Wissen negierenden) Schranken[25]). Und dies Moment der Durchbrechung der Schranke führt schon über Kant hinaus. Fries beschreitet die via negationis im strengen Sinn. Weder Grenzsetzung (für das Wissen) noch quantitative Steigerung ist sein letztes Ziel. Sondern seinen Ideen erschließt sich ein qualitativ Neues![26])

Diese Gewinnung und die sich daran anschließende Entfaltung der Ideen begründet den rationalen Zug, den „Glauben" im Friesschen System trägt[27]):

> Glaube als reiner Glaube der Vernunft heißt uns die Überzeugung, welche dem Menschen nur im reinen Denken durch Ideen klar wird, ohne sie irgend durch die Anschauung mit Beispielen belegen zu können.

Ja, gerade in der Entgegensetzung gegen das Wissen zeigt sich, so paradox das klingen mag, dieser rationale Charakter des Friesschen Glaubensbegriffs[28]):

> Die wissenschaftliche Ausbildung der Erkenntnis bleibt zerstreutes Stückwerk und unbefriedigend, nur im Glauben ist die Einheit, der Mittelpunkt unserer Überzeugungen.

Darum soll die Lehre vom Glauben nichts als wissenschaftliche Selbsterkenntnis der glaubenden Vernunft sein [29]). Der besondere Charakter dieser Erkenntnis ist dadurch bestimmt, daß sie beruht auf dem sittlichen Vertrauen auf die ewige Wahrheit [30]). Ihr letztes Ziel ist: „daß sie uns also führe zu einer ruhigen, besonnenen, wenn man will kalten Überzeugung“ [31]).

Und schließlich: Bei all dem ist immer die „besondere Provinz“ des Glaubens festzustellen und nie der Versuch zu machen, ihn von außen zu stützen. Solcher Versuch müßte das Gegenteil seiner Absicht erreichen, da ja der Glaube in unmittelbarer Gewißheit der Vernunft gründet [32]). Er verträgt keinen Beweis, auch den moralischen Kants nicht [33]). Er ist auf sich selbst gegründet und nur aufzuweisen [34]).

Eigenart der Glaubenserkenntnis und rationale Gewißheit der religiösen Überzeugung sicher zu stellen [35]) — also Vereinigung von Schleiermacher und Kant —: das ist das zentrale Anliegen der Friesschen Lehre vom Glauben. Ob dabei wirklich der stärkste Ton ausschließlich auf dem ersten Moment liegt, wie Buttmann meint [36]), kann zweifelhaft erscheinen. Jedenfalls ist es für Fries charakteristisch, daß er das ganz Besondere des religiösen Bezirks auch zu sichern unternimmt [37]).

5.

Die „Ahndung“ tritt neben den Glauben in den Kreis, den bei Fries „religiöse Überzeugung“ umfaßt. Das Problem, das Fries auf den Begriff der Ahndung führt, ist dieses: „Die Idee gilt nicht im Endlichen, der Begriff ist im Endlichen festgehalten und erreicht nicht das Ewige — aber das Gesetz des Ewigen gilt doch für das Endliche: durch welches Dritte sollen wir dieses auffassen?“ [38]). Dies Dritte findet er in der Ahndung. Sie „deutet“ die durch endliche Erkenntnisweise aufgefaßte Sinnenwelt als Erscheinung des Sein-an-sich, auf das der Glaube sich richtet: So verbindet sie Ewiges und Endliches [39]). Ahndung ist von wissenschaftlicher Reflexion völlig geschieden, denn sie subsumiert nicht unter Begriffe [40]). Ebenso unterscheidet sie sich aber auch von der Erkenntnisweise des Glaubens· Setzt dieser in seinen Ideen voraus, daß die Erscheinungen ewige Wahrheit in sich bergen — so ist die positive Anerkennung der ewigen Bedeutung der Erscheinungen erst der „nur auffassenden Beurteilung“ der Ahndung möglich [41]). Sie erkennt in „unaussprechlichen Begriffen“, d. h. in „bloßen Gefühlen“ das Unendliche im Endlichen an“ [42]).

Ahndung bildet so die verbindende Klammer über Wissen und Glauben. Indem sie es nun unternimmt, „die ewige Ordnung im Endlichen der Natur“ aufzufassen, wird ihr Thema die Telelogie der Natur [43]):

> Die Natur muß für die Ahndung als zweckmäßig beurteilt und in dieser ihrer Zweckmäßigkeit auf die Idee des ewigen Gutes bezogen werden.

Dabei schließt sich die Ahndung an die ästhetische Beurteilung der Natur an[44]), wie schon für Kant das Ästhetische und Telelogische zusammengehören.

Fries bezeichnet die Ahndung überhaupt als ästhetische Betrachtungsweise. Ihre Aufgabe der positiven Vorstellungen des Ewigen im Endlichen erfüllt sie im Gefühl der Schönheit und Erhabenheit der Natur[45]).

Es entspricht dem erkenntnistheoretischen — oder, wie man bei Fries besser sagt: vernunftanalytischen — Ansatz, daß die Lehre von der Ahndung (wie die von Wissen und Glauben) wesentlich von der Art, weniger vom Inhalt dieser Erkenntnisweise handelt[46]). Gerade von der Überzeugung durch Ahndung gilt nach Fries, daß sie ihren „Gegenstand" nicht in dem, wie er ist, „positiv" erkennt, sondern lediglich seine Gegenwart ahndet[47]). Das Eigentümliche der Ahndung besteht also gerade darin, daß der Gegenstand ihrer Erkenntnis immer ein notwendiges Geheimnis bleiben muß — notwendig, da es im Wesen der Sache begründet ist[48]). Ein sehr feiner Gedanke, doch es ist klar, daß er zur näheren Bestimmung dieses „Geheimnisses" wenig Anreiz bieten kann.

6.

Nach dem Vorhergehenden darf man den Ausspruch wagen, daß die gesamte Friessche Philosophie Lehre von einer Überzeugung ist. So ist ihm dementsprechend Religionsphilosophie Lehre von der religiösen Überzeugung. Sie umfaßt daher das Gebiet des Glaubens und der Ahndung[49]). So bildet sie den krönenden Abschluß und das eigentliche Ziel des gesamten Systems. Die innere Notwendigkeit dieser ihrer Stellung wird deutlich gerade vom Begriff der Überzeugung aus, auf dessen ursprünglich religiösen Charakter schon hingewiesen wurde. Fries spricht es auch selbst aus, daß die Religionsphilosophie Sinn, Bedeutung und Ziel seines Philosophierens darstelle. Will man eine etwas zugespitzte Formulierung geben, so darf man sagen: daß Fries' ganze Philosophie Religionsphilosophie sei[50]). — Diese dominierende Stellung der Religionsphilosophie im Gesamtrahmen des Systems findet auch ihren Ausdruck in dessen einfachstem Aufriß, der zum Schluß noch angegeben sei[51]):

I. Spekulative Philosophie (Einheitslehre)
   a) Logik
   b) Metaphysik
      1. Naturphilosophie
      2. Ideenlehre

II. Praktische Philosophie (Zwecklehre)
   a) Ethik
   b) Religionsphilosophie (Weltzwecklehre)
      1. Glaubenslehre
      2. Ästhetik

* *

Nach diesem skizzenhaften Aufriß der Grundzüge Friesscher Religionsphilosophie wenden wir uns nunmehr der Behandlung einzelner Begriffe und Fragenkreise zu, die im Friesschen System besondere Bedeutung haben, vor allem aber im Blick auf die Religionsphilosophie Rudolf Ottos von Wichtigkeit sind.

ZWEITER ABSCHNITT: FRAGENKREISE.

I.

Gefühl.

Es wurde schon deutlich, daß Fries Ahndung und Gefühl in engsten Zusammenhang bringt, ja sie miteinander durch ein einfaches Gleichheitszeichen verbinden kann[52]). Damit sind wir auf einen Begriff geführt, der wie in der Religionsphilosophie der Zeit (es braucht nur an Schleiermacher erinnert zu werden), so besonders bei Fries und seinen Schülern eine bedeutsame Stellung einnimmt. Es ist daher die Frage zu stellen: Was versteht Fries unter Gefühl?

1.

Zunächst ist „Gefühl" im Friesschen Sinne deutlich abzuheben von allen Momenten des Unklaren, Verschwommenen, „Mystischen" in einem besondren Sinn, das im gängigen Begriff von Gefühl lebt. Fries hat eine ausgesprochene Abneigung gegen alles „Mystische" dieser Art und seine Unbestimmtheit in Begriff wie Handeln[53]). Was seinen Begriff von Gefühl mit dem üblichen verbindet, ist die Abgrenzung gegen das reflektierende Denken[54]). Das Fühlen steht dem Begreifen und Schließen gegenüber[55]). Es hat seine eigene Provinz, sein eigenes Leben[56]). Es will nicht belehren im Sinn wissenschaftlicher Reflexion, es kann auch nicht gelehrt werden — es will „erlebt" sein[57]).

Seine Grundgedanken entspringen unserem Geiste, genau wie die Begriffe des Wissens und die Ideen des Glaubens[58]). Sein Gebiet im Leben nennt Fries das „kontemplative"[59]). Er fordert, daß es nicht nur anzugeben, nicht nur auf sein Vorhandensein und sein Recht hinzuweisen sei — womit Jacobi sich begnügt —, sondern daß man es aus der Theorie der menschlichen Vernunft ableiten müsse[60]).

‚Gefühl' hatte seine Bedeutung schon in der Lehre von der „Ahndung": Ihrer wird man sich durch Gefühle und nicht durch bestimmte Begriffe bewußt[61]). Das Gefühl anerkennt die Schönheit und Erhabenheit in den Naturerscheinungen. Es ahndet in ihnen die ewige Wahrheit[62]).

2.

Das Gefühl richtet sich also auf eine „Wahrheit". Das ist wichtig, zumal Fries diese Verbindung sehr eng und sehr wesentlich

nimmt. Er spricht oft statt einfach von Gefühl von „Wahrheits-Gefühl“ [63]). Das Gefühl richtet sich also auf eine Wirklichkeit, die von ihm aufgefaßt und beurteilt wird. Es ist eine eigene und besondere Art der Erkenntnis.

Fries bezeichnet Gefühl als — unmittelbare — Urteilskraft [64]), die auf Wert-Erkenntnis gerichtet ist [65]). Sein Gegenstand ist zunächst das Gebiet des Ästhetischen, dessen Wert es auffaßt [66]). Seinen Ort legt Fries ins Denken [67]): Es ist eine unmittelbare Äußerung der Urteilskraft im Denken [68]). Der Ton liegt dabei auf „unmittelbar“. Das Gefühl kann auch als unmittelbare Tätigkeit des Reflexionsvermögens der Urteilskraft [69]), oder kurz als „selbsttätige Urteilskraft“ bezeichnet werden [70]). Das Urteil aus Gefühl macht daher auch auf die Allgemeingültigkeit Anspruch [71]). Ja — es kann nicht irren! [72]).

3.

In der Richtung auf Wert und Zweck liegt der gemeinsame Ansatzpunkt für das sittliche [73]) und ästhetische wie religiöse Gefühl. Der bei Fries und Kant so wichtige Begriff der Teleologie taucht hier wieder auf, z. B. in der Feststellung, daß die Erkenntnis von der Teleologie der Natur auf Gefühl beruhe, das durch die Harmonie der anschaulichen Naturformen befriedigt wird [74]). Damit treten wir an das Tor der „Welt des Schönen und Erhabenen, deren Wahrheit uns in den religiösen Gefühlsstimmungen lebt“ [75]).

Durch das religiöse Gefühl erhält nach Fries die religiöse Überzeugung ganz wesentlich ihren eigentümlichen Charakter [76]). Neben dem ihr eigenen Erkenntnischarakter steht als ‚eigener‘ Bestandteil die „Herzensfrömmigkeit“, die in den religiösen Gefühlsstimmungen der Erhebung, Ergebung und Andacht lebt [77]). Das religiöse „Wahrheitsgefühl“ ist's, das die religiöse Wahrheit ergreift [78]), und „im Gefühl“ wird der Glaube in „unaussprechlichen Ideen“ auf das Leben bezogen [79]).

Bildet die Ahndung die Klammer über Wissen und Glauben, so verbindet das religiöse Gefühl den Glauben mit der Ahndung [80]).

In seinem Raisonnement über das religiöse Gefühl macht Fries den Mangel an inhaltlicher Bestimmung, auf den bei der Lehre von der Ahndung hingewiesen wurde, in gewissem Maße wett. Bei der engen Verbindung von religiösem Gefühl und Ahndung wirkt das denn auch auf diese zurück.

4.

Durch drei Grundstimmungen bestimmt Fries den Inhalt des religiösen Gefühls: Andacht, Ergebung, Erhebung [81]).

Die Andacht ist ganz vom Gottesglauben her bestimmt [82]). Sie sagt aus, daß vor Gott nur das Schöne und Gute ewig bestehe [83]). Sie ist die Gemütsstimmung, die zuerst und besonders

durch die Ahndung des Ewigen im Endlichen erweckt wird[84]). In ihr durchdringt Wärme und Leben unser endliches Wesen[85]). Sie ist Grundgefühl der „Lehre des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung". Sie läßt den Menschen im Vertrauen zur göttlichen, ewigen Liebe leben[86]). So führt Andacht zur Anbetung[87]). —

Die Ergebung läßt im Blick auf alles „ewig Wahre" die Schicksale des Erdenlebens, sie seien glücklich oder nicht, gering achten[88]). Man könnte ihr als Leitspruch setzen: „Siegend sterben ist das Erhabenste im Menschenleben!"[89]).

Der Ergebung nah verbunden ist die Demut[90]). Auf sie legt Fries ganz besonderen Wert. Sie ist das Gefühl der Überwältigung des Willens und soll, darf, kann nur religiös vor dem Heiligen gefühlt werden[91]). Die Demut unterscheidet sich grundsätzlich von irdischer „Gebeugtheit". Im Gegenteil ist zu sagen: Da in Demut der Mensch vor Gott steht, ist sie Erhebung des Geistes über alles nur Irdische[92]). Im Gefühl frommer Demut liegt die Bedeutung der Idee des freien Willens und des — von ihr ja abgeleiteten — Bewußtseins der Sündhaftigkeit[93]), d. h. der Schwäche im Vergleich mit der Heiligkeit des Gesetzes[94]). Beachtenswert ist die durch den Begriff der Heiligkeit kaum abgebogene rein ethische Wendung.

Die rein religiöse Linie im Begriff der Demut führt dagegen weiter auf das Gefühl der Abhängigkeit von Gott[95]), dem sich das Sündenbewußtsein im streng religiösen Sinn als Gefühl der „eigenen Mangelhaftigkeit" vor dem Heiligen assoziiert[96]). Man sieht sich an Schleiermacher erinnert, wenn Fries dies Abhängigkeitsgefühl als „Grundgefühl der Frömmigkeit" oder schlechthin „das religiöse Gefühl" bezeichnet[97]). Aus ihm entspringt das Gefühl der Ehrfurcht — das als Gefühl der Anbetung die Brücke zur Andacht zurück schlägt —[98]). Auch hier, wie beim Grundgefühl der Demut, legt Fries Wert auf saubere Bestimmung des religiösen Charakters dieses Gefühls: Ehrfurcht steht geschieden, ja im Gegensatz zur Furcht. Weder hat sie etwas zu tun mit jener „Furcht vor feindlicher Gewalt", zu der „im rohen Menschenleben" das Abhängigkeitsgefühl führt[99]). Noch auch mit „Furcht vor Strafe", die ihre Wurzel in einem ungeläuterten Gottesbegriff hat: Denn „der Allerbarmende wird unser keinen verderben"[100]).

Als drittes Grundgefühl des religiösen Lebens nennt Fries dann die Erhebung über die „gemeine Ansicht des Lebens". In ihr wird der innere Wert des Geistes ergriffen[101]). Ihre Früchte sind: Vaterlandsliebe, Geistesbildung, Liebe, Freundschaft[102]). Hier bleibt der religiöse Charakter am wenigsten deutlich. Dagegen macht sich der ethisch-rationalistische Ansatz Fries' um so bemerkbarer, der ihn denn auch veranlaßt, das religiöse Gefühl von aller „Überschwenglichkeit" bewahrt wissen zu wollen[103]). Man sieht also selbst an dieser vielleicht stärksten Stelle des Friesschen Philosophems, bei der Lehre von Ahndung und Gefühl, daß der Rahmen seines Systems zu starr scheint, dem ganzen Leben wirklich Raum zu geben.

II.

Religion.

Die Untersuchung über Ahndung und Gefühl zeigte schon, daß Religion und Ästhetik im Friesschen System sehr eng verbunden erscheinen. Es ist daher die Frage nach dem Verhältnis beider zu stellen. Zunächst ist jedoch dazu die Vorfrage zu klären: was Fries unter „Religion" verstehe.

1.

Die Religion umfaßt, wie oben schon angedeutet, den Glauben und die Ahndung. Nur nach „gemeiner Bedeutung" versteht man unter Religion lediglich die „kalten Aussprüche des Glaubens an Ideen selbst" [104]) — „höherer Bedeutung nach" ist Religion Andacht, d. h. lebendiges Gefühl [105]). Dies Gefühl, diese Gemüts-Stimmung ist lebendig und lebenschaffend, sie enthält die stärksten Motive zum Handeln [106]) — wieder grenzt sich Fries gegen die „Mystik" ab.

Es wird deutlich: Religion ist für Fries ein komplexes Gebiet, und auf diesen ihren Charakter wird Wert gelegt. Es kann nicht anders sein, als daß dieser Komplex-Charakter das Verständnis des Phänomens „Religion" bei Fries nicht erleichtert. Die Gefühle, welche die Religion beleben, stellen die engste Verbindung zum Gebiet des Ästhetischen her. Die Ideen, die das tragende Fundament der religiösen Überzeugung bilden, schlagen die Brücke zur Erkenntnis überhaupt.

2.

Es muß Fries daher besonders wichtig sein, die Eigen-Art der Religion sicherzustellen. So scheidet er zunächst sauber Religion und Wissenschaft [107]), ohne zu übersehen, daß die Religion sich, wie gesagt, in der Lehre von „Glauben" mit der Wissenschaft, mit dem Denken überhaupt eng berührt [108]). Andrerseits dienen der Religion auch die Ideen der Schönheit und Erhabenheit [109]). Seine äußere Gestaltung findet das religiöse Leben durch die (ästhetische) Symbolik [110]). Aber ihre eigentliche Wurzel hat Religion doch in ihrem Eigensten: in der „Frömmigkeit" [111]) — Fries bezeichnet sie auch mit dem übergeordneten Begriff der „Religion des Herzens" und stellt als Elemente-Tafel der Religion diese auf:

(1) Religion des Herzens (Das Eigenste)

(2) Religion als Überzeugung (Die Glaubensideen. Als Überzeugung ist Religion Element der Erkenntnis)

(3) Ausbildung des Gemütslebens durch die Gebräuche (Symbole) der positiven Religionen (Berührung mit der Ästhetik) [112]).

Grundgedanke der religiösen Überzeugung im Glauben sind die Ideen der Wahrheit, die sich der wissenschaftlichen, endlichen Wahrheit überordnen [113]). Stärker bestimmend als das Gebiet der

Erkenntnis wirken jedoch ästhetische Elemente auf die Religion, worüber noch näher zu handeln sein wird. Das Ziel, das die Religion bei dem von ihr ergriffenen Menschen erreichen möchte, ist: ihn zur „höchsten Selbstverständigung über sein Schicksal" zu führen. Dieser Weg geht „durch Zufriedenheit zur Seelenruhe" [114]). Fries kann diese Seelenruhe auch mit christlichem Ausdruck als „Frieden Gottes" bezeichnen, der „in Andacht und Ergebenheit" Frucht des Glaubens an die ewige Liebe sei [115]). Nach diesem Frieden sehnt sich das „Religionsbedürfnis", das im Gefühl der Schuld [116]), der eigenen Mangelhaftigkeit und der Abhängigkeit von höherer Macht erweckt wird [117]).

Es kommen also hier, gerade bei der Frage nach dem Letzten, nach dem Ziel, lauter charakteristisch religiöse Kategorien zur Geltung.

3.

Der kurze Überblick zeigt das doppelte Anliegen in Fries' Lehre von der Religion: Einmal, die Verbindung mit Leben und Erkenntnis und ihren Funktionen herzustellen; andrerseits aber auch, der Religion ihren besonderen — in Fries' Sinn darf man wohl sagen: apriorischen — Charakter zu sichern. Beides werden wir im Auge behalten müssen, wenn wir nun nach dem Verhältnis von Religion und Ästhetik fragen.

III.

Religion und Ästhetik.

Auch bei der Behandlung und Ästhetik kommt es Fries darauf an, die Selbständigkeit dieses Gebietes sicherzustellen: Auch hier betrifft die Abgrenzung — wie natürlich — das andere Gebiet der Wissenschaft: Anschauung wird gegen Begriff, Einbildungskraft gegen Reflexion gesetzt [118]). Aber auch die Verbindung mit anderen Gebieten des geistigen Lebens wird hergestellt. Und zwar wird bezeichnender Weise die Brücke zwischen Ästhetik und Religion auch von der Ästhetik aus geschlagen: Als ihre letzte Aufgabe wird die Unterordnung der Erscheinungen unter die Ideen des Glaubens bezeichnet [119]).

1.

Das ästhetische Urteil will erlebt sein [120]): Seine Unmittelbarkeit zeigt sich darin, daß es als singuläres, apodiktisches Urteil seine Allgemeingültigkeit nicht erst im Schluß aus einer Regel ableitet [121]). Unabhängig vom Verstande entspringen aus der Urteilskraft für sich eigene Erkenntnisse, deren Prinzip sich nicht auf Regel und Begriff bringen läßt. Aber auch in der Anschauung kann es nicht gegeben werden. Vielmehr entspringt es „nur aus dem Gefühl, ohne

Begriff und doch mit Notwendigkeit". — „Dies ist das Geheimnis des Ursprungs der Schönheit in unserer Vernunft" [122]).

In Gefühl und Gemüt also liegen die eigenen Wurzeln der Ästhetik. Das Gemüt als „kontemplatives Gebiet im Leben" [123]) kann auch einfach „Reich des Geschmacks" genannt werden [124]).

2.

Der Gegenstand der Ästhetik sind die Ideen der Schönheit und Erhabenheit, deren Ursprung in unsrem Geiste die Ästhetik daher zunächst zu erforschen hat [125]). Sie allein gebieten dem Geschmack — alles Andere kann dem Urteil des Einzelnen überlassen werden [126]).

Schönheit ist für Fries die Zusammenstimmung anschaulicher Formen zur Einheit [127]). Der Begriff des Schönen stellt auch die Verbindung zwischen dem ästhetischen und dem ethischen Gebiet her, indem als schön besonders auch „die Erscheinung der Tugend" bezeichnet wird.

Demgegenüber ist der Begriff des Erhabenen stärker religiös bestimmt: „Erhaben ist alles, was uns als Symbol des Vollendeten und der ewigen Wahrheit gefällt" [128]). Im Erhabenen — ebenso wie beim Schönen — werden durch anschauliche Darstellung Ideen ausgesprochen [129]). Und zur religiösen Bedeutung verbindet sich gern das Erhabene mit dem Schönen: Jede erhabene Vorstellung, besonders wenn sie mit Schönheit verbunden ist, ist „des religiösen Interesses empfänglich und wert" [130]).

3.

Ein Zusammenhang besteht also für Fries zwischen Religion und Ästhetik. Das wird immer deutlicher und ist denn auch häufig bemerkt [131]), wenn auch verschieden beurteilt worden. Die „philosophische Religionslehre" umfaßt nach Fries Glaubenslehre und Ästhetik [132]) — und wir fügen hinzu: und in dieser Verbindung oder zu ihr hinzu noch das charakteristische Religiöse [133]).

Die Grundgedanken der religiösen Überzeugung werden im Glauben ausgesprochen. Ihre Anwendung im Leben aber finden sie im ahndenden Gefühl des Schönen und Erhabenen [134]). Durch diese Verbindung entsteht die ästhetisch-religiöse (oder auch: religiös-ästhetische) Weltansicht, „welche durch alles Leben in reiner Liebe und durch das Streben nach Zufriedenheit dem tiefen Ernst des Gefühls gehört und gleichsam der Mittelpunkt unsres ganzen geistigen Wesens ist" [135]). Dieser rel.-ästh. Weltansicht gehört das rel. Interesse am Schönen wie am Erhabenen. „Es erweckt sich im ästhetischen Gefühl bei der Beschauung von aller Naturschönheit und durch jedes geistige Ideal des Schönen" [136]).

Hier stellt sich die „Verbindung der Ästhetik mit der Religionsphilosophie" her [137]). Hier scheidet sich auch die Ästhetik im gewöhnlichen Sinn als „bloße Geschmackslehre" von der gleichsam

religiösen philosophischen Ästhetik Fries'[138]) — die in seinem System jedoch die Ästhetik überhaupt darstellt. Nur so kann er sagen, daß diese ästhetische Weltansicht nur möglich sei, wenn das religiöse Gefühl bereits erwacht wäre[139]). Der besondere Ernst kommt in die ästhetisch-religiöse Weltansicht durch das „Streben nach Zufriedenheit und Seelenruhe", indem hier das ästhetische ganz dem religiösen Gefühl verbunden wird[140]).

Im religiösen Gefühl wird die ganze menschliche Erkenntnis den ästhetischen Ideen unterworfen: so gilt die religiöse „Wahrheit der Schönheit", der nach Fries die Herrschaft im geistigen Menschenleben gebührt[141]).

Im Blick auf die „positive Religion" stellt Fries daher auch als deren höchste Aufgabe fest: Daß sie den geläuterten Geschmack mit echter Vernunftreligion (im Sinne der Überzeugung aus Glaubens-Ideen) in Übereinstimmung bringe.

4.

In der Teleologie vereinigt sich das ästhetische mit dem religiösen Gefühl[142]). Die Philosophie hat diese gemeinsame Lebensquelle, aus der religiöses Gefühl und Schönheitsgefühl in unserem Geiste entspringen, aufzuzeigen[143]). Sprechen doch Kunst und Religion beide zunächst nur zum Gemüt[144]). Und damit kommen wir immer wieder auf den Punkt, auf den es Fries hier entscheidend ankommt: Die Glaubensideen können nur durch bildliche Anschaulichmachung zum Bewußtsein erhoben werden. Daher ist im Friesschen System die lebendige Vereinigung der ästhetischen und der Glaubens-Ideen eine schlechthinnige Notwendigkeit[145]).

Durch die Unterordnung der ästhetischen unter die Glaubens-Ideen — wodurch dann neues, eigenes Leben erweckt wird — ist also die religiös-ästhetische Weltansicht bestimmt. Wir vermögen ja nur durch die „unaussprechlichen Begriffe der ewigen Schönheit" das in Erscheinung tretende Leben den Glaubensideen unterzuordnen[146]). Diese grundsätzliche Bestimmung scheint doch anzudeuten, daß bei der Verbindung von Religion und Ästhetik die erste das Übergeordnete ist, während die Ästhetik in ihren Dienst tritt. So bezeichnet Fries auch die religiösen Überzeugungen als „Grundgedanken" des ästhetischen Gebiets[147]). Oder er sagt in umgekehrter Formulierung, daß die ästhetische Weltansicht sich dem religiösen Gefühl „zu Grunde lege"[148]). Jede ästhetische Beurteilung, jedes Gefühl des Schönen und Erhabenen empfängt nach Fries sein Leben aus dem Glauben, d. h. der religiösen Überzeugung[149]). Und umgekehrt dienen die Ideen des Schönen und Erhabenen dazu, „uns die Überzeugung von der Unterordnung des Wesens der Dinge unter die Ideen des Glaubens zum Bewußtsein zu bringen"[150]). In diesem Sinn kann auch gesagt werden, daß die religiöse Überzeugung im Leben durch ästhetisches Urteil hervortrete. Denn nur durch dies Urteil „ordnen wir die Erscheinungen unter die Ideen des Glaubens"[151]).

Fries führt diesen Gedanken ganz praktisch durch. Ihm steht alle hohe Kunst im Dienst des Glaubens[152]) und nimmt ihre beste Kraft aus dem „religiösen Geist“[153]). Ihre höchste Aufgabe wird auch der Kunst durch die Religion gestellt[154]). Nur in den Ideen des Erhabenen wird ja die ewige Wahrheit unmittelbar vergegenwärtigt[155]).

Es geht also bei der Verbindung von Religion und Ästhetik um eine gerade für die Religion als Element des Lebens entscheidend wichtige Frage: Wie können die Glaubens-Ideen im Leben sichtbar und wirksam werden? Fries antwortet, daß die religiöse Wahrheit menschlich nur im Bild ausgesprochen, in Symbolen dargestellt werden könne[156]). Wir können als Menschen nur menschlich reden — auch von Gott[157]).

Das religiöse Symbol spielt daher in Fries' Religionsphilosophie eine große Rolle[158]). Seiner Grundkonzeption vom Ästhetischen entsprechend sieht er diese Symbolik sich ausschließlich im Schönen und vor allem Erhabenen aussprechen. Fries ist überzeugt, daß alle Götterbilder schön seien, je nach dem Geschmack ihrer Anbeter[159]). Und er sieht dementsprechend den Symbolen fremder Zeiten und Völker gegenüber unsere Aufgabe darin, aus ihnen die zugrunde liegenden Ideen zu erheben — auch wenn uns jetzt das Symbol als unangemessen erscheint[160]).

Ganz anders ist hingegen die Stellung zu den Symbolen der eigenen Religion. Hier zeigt sich wieder einmal deutlich der rationale Ansatz, von dem aus Fries auch von Gefühl, Religion, Ästhetik redet. Bei der Behandlung der eigenen religiösen Symbolik kommt es Fries nämlich vor allem auf deren „Reinigung“ an[161]). Sie soll auf die „notwendigen ersten Bilder des Glaubens“ zurückgeführt werden[162]) — zu denen in der christlichen Symbolik s. E. Sündenfall, Erbsünde, Bekehrung, Erlösung z. B. nicht (mehr) gehören[163]). Man sieht, wie weit der Friessche Symbolbegriff in den Lehr-Inhalt der Religion hineinreicht.

Fries kann freilich die Abhängigkeit des religiösen Symbols von Charakter, Temperament, Phantasie der einzelnen Völker hervorheben[164]). Er ist durchaus entfernt, die Dogmatik der Lehre durch eine (ästhetische) Dogmatik des Symbols zu ersetzen. Vielmehr meint er, daß alle an einen Gott glauben, aber vielerlei Bilder können dem Geschmack zur Darstellung dieses Glaubens dienen[165]).

Diese scheinbare Weitherzigkeit hat freilich wenig grundsätzliche Bedeutung. Wie gesagt, zeigt sich gerade in Fries' Lehre vom religiösen Symbol sein theoretisch-rationales Interesse. Sowohl für die Beziehung des Symbols auf seinen Gegenstand, als auch besonders in bezug auf den Inhalt der religiösen Symbolik stellt Fries ganz feste Bestimmungen auf.

Seine These von der Schönheit aller Göterbilder wurde schon gestreift. Doch wichtiger noch als der Begriff des Schönen ist ihm

in bezug auf die religiöse Symbolik das Erhabene, dessen Begriff er ziemlich umfassend nimmt. Man kann fast sagen, daß die Schönheit erst auf dem Weg über das Erhabene für die religiöse Symbolik Bedeutung gewinnt. Die Vorstellung der Erhabenheit selbst bezeichnet Fries als eine immer nur symbolische. Denn das Ewige, Unendliche, Übersinnliche kann unmittelbar weder der Anschauung noch dem Gefühl erscheinen. Es erscheint immer nur durch das Symbol. Und das ist das Entscheidende, daß erhabene Darstellung immer da statthat, wo man symbolisch an das Unendliche, das Geheimnis des Übersinnlichen erinnert wird [166]). In diesem festen Rahmen gibt Fries dann Raum für die verschiedensten Darstellungen des Erhabenen: Das Große, Mächtige, Feierliche, Überraschende, Erschütternde, Rührende, Furchtbare, Schauervolle und Wunderbare kann das Erhabene darstellen, indem es symbolisch an das Unendliche und das Geheimnis des Übersinnlichen erinnert [167]). Alle Bilder der Allmacht und der Gewalt des Schicksals gehören dem religiös Erhabenen der Kunst [168]). Das Erhabene kann auch als „religiös imposant" bezeichnet werden, und religiös imposant kann sein: „Des Schicksals Härte im Unglück; Rache und Sühne; auch das Schauerliche und das Fürchterliche (!)" [169]). Erhaben ist auch die geheimnisvolle Sprache der Natur im Gewaltigen: „im Donner und Gewittersturm, in Felsenhöhlen und Wasserstürzen" [170]). Das Erhabene verbindet sich überhaupt gern mit der Gewalt des Geheimnisvollen, durch welche die Idee des Ewigen und ihr Verhältnis zum Endlichen dargestellt wird [171]). —

Das zweite wesentliche Interesse, das Fries an der religiösen Symbolik nimmt, gilt ihrer Beziehung auf ihren Gegenstand. Es gilt nämlich, die Symbolik so zu klären, daß keine Verwechslung des Bildes mit der Glaubenswahrheit entsteht [172]). Die Gespenster des „Aberglaubens" und der „Mythologie" [173]) tauchen dann auf. Nur die „unausgebildete Spekulation", die womöglich noch an Gespenstergeschichten glaubt [174]), kann Symbolik mit Metaphysik verwechseln [175]).

Der letzte heimliche Gedanke Fries' geht dann überhaupt auf möglichste Überwindung bildlicher Darstellung. Eine Vorstufe dazu ist die Beschränkung der Symbolik auf Bilder aus dem höchsten sittlichen Anthropomorphismus, d. h. auf Bilder der ewigen heiligen Liebe [176]). Trotzdem wird sich die symbolische Vorstellung des Ewigen durch endliche Bilder ja nie vollenden lassen [177]). Als letzte erreichbare Stufe der Entwicklung erscheint daher Fries: daß nicht im Bild, sondern in reiner Gefühls-Stimmung jenseits aller Bilder die Macht der religiösen Ideen lebendig werde [178]).

6.

Es ist zum Schluß dieses kurzen Referates nun Stellung zu nehmen zu der Streitfrage, ob Fries die Religion ästhetisch oder die Ästhetik religiös aufgefaßt habe [179]). Kein Zweifel, daß die enge

Verbindung, in die Fries die Ästhetik mit der Religion bringt, zunächst befremdlich sein mag. Daher hat man auch leicht geurteilt, Fries ästhetisiere die Religion in ganz unzulässiger Weise, seine Religion sei eigentlich Ästhetik. Diese Ansicht ist gewiß berechtigt von einer bestimmten Ansicht von Religion und Ästhetik aus. Die Frage muß jedoch geklärt werden unter Zugrundelegung der Friesschen Begriffe von Religion und Ästhetik. Da aber kann nach dem oben gegebenen Referat kaum ein Zweifel darüber bestehen, daß Fries jenen Vorwurf keinesfalls anerkannt hätte. Die ästhetischen Symbole der Religion dienen doch nur dazu, die sonst unaussprechlichen Glaubens-Ideen darzustellen. Fries kennt eine positive Vorstellung des Ewigen nur im Gefühl durch das Schöne und Erhabene [180]). Aber wenn er dazu kommt, seine Ästhetik zum Unterschied von der allgemeinen „philosophischen" eine „religiöse" zu nennen, so orientiert er dabei ausgesprochen die Ästhetik nach der Religion, nicht umgekehrt. Man wird dies ganze Gebiet des Friesschen Philosophierens in seiner Grundkonzeption wie in vielen Einzelzügen als einen sehr respektablen Versuch zu werten haben, gerade das ganz Charakteristische der Religion zur Geltung zu bringen — am respektabelsten vielleicht gerade im Gedanken der endlichen Überwindung dieser „Symbolik". Fries' Ahndungsbegriff ist das deutlichste Zeichen für sein Streben, die Religion als solche zur Darstellung zu bringen, und innerhalb seines Systems kann gar kein Zweifel an dem religiösen Charakter dieser „Ahndung" sein, in der die Verbindung von Religion und Ästhetik ja gerade angelegt ist.

Fries steht auch bei dieser „ästhetischen" Auffassung der Religion ganz sichtlich in bestimmten Frontstellungen: Einmal wehrt er sich entschieden gegen den religiösen Rationalismus. Und dabei wird er wohl wirklich zu einer oft bedenklichen Verbindung von Religion und Ästhetik geführt. Wenn er meint, das Interesse an der Unterhaltung habe die „geselligen Anstalten geordnet, vom Garten zum Schauspielhaus, zur Rennbahn, zur Kirche" [181]), so ist das freilich eine befremdliche Zusammenordnung. In dieselbe Richtung weist konsequent die Forderung, anstatt der Kirchen öffentliche Anstalten für Fest und Feier zu errichten [182]).

Fries faßt Religion eben weithin rein als Lebens-Äußerung des Menschen, und darin liegt sein entscheidender Fehler. Deshalb kommt auch sein Bemühen (und dies ist das zweite und Wichtigste), das er innerhalb seines Systems folgerichtig durchführt: die Religion in ihrem Eigengebiet zu sichern, nicht zum eigentlichen Ziel. Sie muß letzten Endes doch in sein Schema passen, auch wenn sie es zu sprengen droht [183]). Das zeigte sich gerade bei seiner Bestimmung über die Auswahl der Symbole. Wir erinnern uns, daß der Begriff des religiös Erhabenen dann ja schließlich doch noch für das Furchtbare und Schauervolle, das Fürchterliche und Wunderbare Raum geben mußte — obwohl er darauf eigentlich nicht angelegt war.

IV.

Religion und Ethik.

Näher noch als die Frage nach dem Verhältnis von Ästhetik und Religion liegt im System eines Kantschülers eigentlich die andere nach der Beziehung von Religion und Ethik, zumal Fries gerade in seinen ethischen Ausführungen stark von Kant abhängig ist.

1.

Auch für Fries ist ethischer Grundgedanke die persönliche Würde des menschlichen Geistes[184]). Gut im höchsten Sinne sind nur Tugend, Charakter — guter Wille[185]), der nach den Gesinnungen der Pflicht handelt[186]). Über dem guten Willen steht nur das Gebot, das er sich selbst gibt[187]): Darum soll der Mensch auch nicht nach, sondern aus Grundsätzen handeln, d. h. mit lebendigem Gefühl[188]).

Voraussetzung ist bei dem allen die menschliche Willensfreiheit: sonst hätte nach Fries kein Gebot Sinn[189]). Freiheit des Willens heißt dabei im ursprünglichen Sinn: Freiheit von der Beeinflussung durch sinnliche Antriebe, d. h. eigentlich: Determination zum Guten. Aber der freie Wille, der uns in natura entgegentritt, alle Tugend, alle Stärke guter Gesinnung erweisen sich als überwindlich[190]). Der Mensch ist nicht gut. Vielmehr ist sein intelligibler Wille unbegreiflicher Weise böse[191]), woran die Tatsache nichts ändert, daß er gut wäre, wenn er wollte. Der Hang zum Bösen, den der Mensch in sich erkennen muß, ist in der Zeit untilgbar — und damit tritt die Grenze zwischen Religion und Ethik in den Blick.

2.

Bei seiner Verhältnisbestimmung von Religion und Ethik sieht sich Fries einer doppelten Front gegenüber: Daß Religion für ihn im Moralischen aufgehen könnte, wie für starke Strömungen innerhalb der Aufklärung und noch Kant, ist ja von vornherein ausgeschlossen[192]). Andererseits liegt ihm aber auch die schroffe Trennung beider Gebiete, wie Schleiermacher sie etwa stellenweise in den Reden vollzieht[193]), völlig fern. Und es ist doch ein Zeichen für die Echtheit seines religiösen Denkens, daß er beide Positionen überwinden konnte. Nein, er wehrt sich scharf gegen die Schleiermachersche Gefühlsfrömmigkeit, deren Gefahren er deutlich erkennt. Er hält ihr entgegen, daß Handlung „der letzte Beziehungspunkt unseres Wesens" sei[194]). Einen Streit zwischen Religion und Moral gibt es für ihn eigentlich nicht: Er sieht hierin nur die Projektion eines Kampfes zwischen Gefühl und Tatkraft im Innern des Menschen[195]). Religion und Ethik stehen notwendig in Beziehung zueinander. Wie wird ihr Verhältnis bestimmt?

3.

Fries kennt eine religiöse „Tugend", die eine große Rolle bei ihm spielt, das ist die Frömmigkeit. Sie gehört ihm zu den „Idealen des sittlichen Triebes"[196]). Aufs engste ist sie mit dem übrigen sittlichen Leben verbunden: Reines Herzens, sittlich, wahrhaft fromm sein — dieselbe Tugend von verschiedenen Seiten her betrachtet[197])! Freilich erhält die Frömmigkeit ihren besonderen Platz, erscheint sogar als Krönung des Ganzen. Fragen Herzensreinheit und Sittlichkeit nach dem Gebot der Pflicht, so die Frömmigkeit nach dem Glauben an das Ewige[198]). Von beiden, Herzensreinheit und Sittlichkeit, kann gesagt werden, daß sie in der Frömmigkeit erst ihre Vollendung finden[199]). Die Frömmigkeit erscheint sogar als „Licht und Lebenswärme unseres ganzen sittlichen Lebens": „Sie verbindet der reinen Liebe zum Schönen und Guten im Menschenleben den sichersten und erhabensten Grundgedanken unseres Geistes in der anbetenden Liebe gegen Gott, in dem Gefühl, welches unser ganzes Sein und Wesen nur aus Gottes Hand empfängt, aus der Hand seiner heiligen Liebe"[200]). Unsere sittlichen Urteile werden beherrscht von diesem Gefühl der Frömmigkeit[201]).

Trotz aller Höhe der Werturteile kommt es also — in dem zentralen Begriff der Frömmigkeit jedenfalls — nicht zu einer Klärung des ganz Eigenen der ethischen Bezirke, in die die Religion hineinwirkt, wenn auch Ansätze dazu nicht fehlen[202]). Gewiß steht die Frömmigkeit als reine Tugendpflicht den Tugend- und Rechtspflichten (der Ehre und Gerechtigkeit) als etwas Besonderes gegenüber[203]). Gewiß ordnet gerade sie das ganze Leben der Idee der Würde unter[204]). Aber sie ist eben doch nur Spitze einer Pyramide; die Kontinuität mit der Basis bleibt gewahrt[205]).

4.

Auch der Gottesgedanke erscheint nur als Krönung. „Nichts kann uns die dem Gewissen nötige Ehrfurcht mächtiger wekken und erhalten als der fromme und ernste Gedanke an Gottes heiligen Willen — und seine ewige Liebe"[206]). Im Nachsatz will freilich, so kann es scheinen, mehr zum Ausdruck kommen als der Gedanke, daß die Erinnerung an Gott als den Geber des Pflichtgesetzes[207]) auch der stärkste Antrieb zu dessen Erfüllung sei.

Wenn wir ferner anmerken, daß „Reich Gottes" für Fries wie für Kant eine ethische Größe ist[208]) — so erweist sich, daß er an einem entscheidenden Punkt über den bisher gezeichneten Standpunkt hinauszukommen sucht. Ansätze zeigen sich schon in der Entgegensetzung von subjektiv-ethischer Frage: Was soll ich tun, welchen Wert hat das Ding für mich? — und objektiver Frage nach dem Wert des Dinges an sich, die ins Gebiet religiös-ästhetischer Anschauung führt[209]). Dem ganzen Aufbau der Philosophie bei Fries entspricht ja auch die Entgegensetzung von Religion und Ethik nach dem grundsätzlichen Unterschied von Idee und Natur[210]).

5.

Der Punkt aber, an dem jede Verhältnisbestimmung von Religion und Ethik ihre Echtheit am deutlichsten beweisen kann, ist die Lehre von der „Sünde". Hier aber bewährt sich Fries' Konzeption durchaus: Er kennt den grundsätzlichen Unterschied zwischen der religiösen Idee der Sünde und dem ethisch-juridischen Vorwurf des Verbrechens, der Un-Tat[211]). Anerkenntnis der Sünde als „sittliches Verdammungsurteil über sich selbst" hat als Wurzel das religiöse Abhängigkeitsgefühl[212]). Wie deutlich ihm der Unterschied ist, der hier in Rede steht, zeigt Fries' Entgegensetzung der sittlichen Erhabenheit, die Menschen und ihre Handlungen zeigen können, gegen die religiöse Erhabenheit der göttlichen Allmacht[213]) — wobei er die sehr feine Bemerkung anfügt, daß die griechischen Götter nur sittlich erhaben, d. h. eben im letzten Grunde nur Menschen und keine Götter gewesen seien[214]). Diese Erkenntnis geht Fries bei der Verhältnisbestimmung von Religion und Sittlichkeit auf!

Von seiner Bestimmung der Sünde her weiß Fries auch sehr gut, daß der Mensch in seiner ethischen Tat keinen letzten Lebenshalt finden kann. Er mag ja dem Schicksal trotzen in dem Gedanken, „daß gegen Herzensreinheit und ein gutes Gewissen alle diese Dinge nichts gelten". Aber wenn er sich dann auf die Würde seines Wesens verlassen will, überfällt ihn d o c h das Gefühl der „eigenen Mangelhaftigkeit". Also muß er einen Punkt ober- und außerhalb des Ethischen suchen: Da sieht er sich an die Religion gewiesen[215]).

Diese ganze Gedankenführung hat mit ethischem Pessimismus nichts zu tun — der Fries auch fern liegt. Sondern es handelt sich um echte Ableitung religiös-ethischer Haltung vom religiösen Abhängigkeitsgefühl. Wie denn grundsätzlich abschließend dies festgestellt werden kann: daß nach Fries Religion und religiöse Idee allein die letzte Begründung ethischer Forderung geben können. Gerade die zentrale ethische Forderung: der Achtung vor der persönlichen Würde wird von Fries religiös begründet[216]).

V.

Offenbarung.

Die beiden Punkte, an denen Fries' anthropologischer Ansatz sich in seiner Religionsphilosophie besonders schwer wird durchsetzen können, sind die Lehre von der Offenbarung und der Gottesgedanke. Eine Lehre von der Offenbarung hat Fries — um dies vorweg zu bemerken — im strengen Sinn überhaupt nicht. Selbst der Ausdruck „Offenbarung" ist ihm ganz offensichtlich unsympathisch; er führt ihn stets in unsichtbaren Anführungsstrichen, wenn er ihn einmal braucht. Nur zur „Verständigung der Wissenschaft mit der Symbolik unseres Volkes" führt er ihn überhaupt ein[217]). Und er macht dann den wichtigen Unterschied von i n n e r e r und ä u ß e r e r Offenbarung[218]).

1.

Unter innerer Offenbarung versteht Fries die Erkenntnis der Religionswahrheiten aus der natürlichen Überzeugung der menschlichen Vernunft heraus [219]). Er spricht es auch in diesem Zusammenhang aus, daß die gesunde Vernunft die einzige und ausschließliche Erkenntnisquelle der Religionswahrheiten für den Menschen ist [220]). Darum gibt es keinen Unterschied zwischen „natürlichen" und „geoffenbarten" Wahrheiten der Religion: Alle Offenbarung ist — natürlich! [221]).

Nur „Mystiker" phantasieren von höherer Anschauungsweise im „inneren Licht" [222]). Es ist interessant, daß Fries gerade diese Frontstellung einnimmt. Sie findet sich ebenso bei Kant: beide, Fries und Kant, kämpfen gegen alle „Schwärmerei". Mystische und dogmatische Mißdeutungen beruhen einfach auf Verwechslung der bildlichen Vorstellung mit den Ideen selbst [223]). Nur so kann man auf den Gedanken einer „höheren Wissenschaft" von der Wahrheit und den Geheimnissen der Religion kommen.

Fries wirft die Frage auf: Woher wissen wir, was Gottes Wille ist? Und er meint: Wer nicht sagen will: die Priester wüßten es und sagten es dem Volk — der müsse antworten: Denke darüber nach, so wird er dir klar werden! Lerne also dies Nachdenken! [224]). Daher ist auch die Absicht seiner praktischen Glaubenslehre, eine Übersicht zu geben über die Lehre von Tugend und Frömmigkeit, „wie diese der eigenen Einsicht des menschlichen Verstandes klar werden" [225]).

Die Geschichte der Religionen stellt sich folgerichtig dar als Geschichte der wachsenden Selbst-Erkenntnis der Menschen [226]). Mit de Wette sieht Fries „die Idee der Offenbarung als die Ahndung der göttlichen Weltregierung in der Entwicklungsgeschichte der Religionswahrheit" an [227]). Offenbarung ist ihm also — um es einmal zugespitzt zu formulieren — nur ein durch und in solcher Ahndung gewonnenes Erkenntnis- und Konstruktionsprinzip.

2.

Freilich spricht Fries ja von „göttlicher Weltregierung in der Entwicklungsgeschichte der Religionswahrheit" [228]). Aber man sagt nicht zu viel, wenn man den Gedanken der Wirkung Gottes in der Offenbarung lediglich als Arabeske, nicht aber als organisches oder gar integrierendes Moment in Fries' Offenbarungslehre bezeichnet. Was heißt es schon: daß Gott dem menschlichen Geist „den eigentlichen echten Grundgedanken aller heiligen Wahrheit so tief und so hell ins Herz geschrieben" habe, „daß es keinem Menschen je einfallen kann, daran zu zweifeln, wenn er ihn nur einmal inne geworden ist" [229]). Wie diese Gedanken in den Menschen hineingekommen sind, ist — vom strengen Offenbarungsgedanken aus gesehen — im System wirklich ohne tiefer greifende, grundsätzliche Bedeutung. Wesentlich ist nur, daß sie aus dem Innern des Men-

schen erhoben werden. Auch die Gedanken des Christentums werden so gewonnen: „Die höhere Erkenntnis der christlichen Lehre ist die Gabe unsrer erleuchteten Vorfahren und durch sie die Gabe Gottes an uns“ [230]). Es ist nur zu deutlich, wie der Nachsatz hier nachklappt. Dies wird jedoch zur Evidenz erhoben im Vergleich mit dem anderen Satz, daß der (menschliche, wissenschaftliche) Geist der Wahrheit den „Christentag“ über Europa heraufführte! [231]).

3.

Man muß sich fragen, wo hier noch Raum für die „äußere“ Offenbarung bleiben möchte. Und in der Tat: Es bleibt keiner! Unter äußerer Offenbarung versteht Fries nämlich lediglich die äußere Anregung der inneren Offenbarung. Sie erfolgt wohl in besonderem Maße „durch einzelne Männer von ausgezeichneter Geisteskraft und Frömmigkeit“ [232]). Und im Christentum hat als solcher auch Christus seinen Platz. Doch so, wie eine „Erlösung, die dem Menschen nicht durch sich selbst käme und eigne freie Tat wäre, gar keine“ sein würde — so sind auch die „reinen Grundgedanken der ewigen göttlichen Wahrheit“ [233]) Gedanken, die in der menschlichen Vernunft zu wecken waren, und nichts deutet an, daß Christi „Lehre, daß Gott Liebe sei“ [234]) den Menschen etwas wirklich Neues gebracht habe. Eine Betrachtung, die sich als christlich bezeichnen möchte, hat allen Grund zur Frage: Cur Deus homo? Der Gedanke der Offenbarung, wenn er wirklich ernsthaft gedacht wird, verlangt: daß durch ein Gegenüber ein schlechthin Neues entgegentritt. Von all dem ist bei Fries nichts zu spüren. Beim Offenbarungsgedanken bewährt sich sein anthropologischer Ansatz einfach dadurch, daß im Friesschen System Offenbarung in strenger Bedeutung ein unmöglicher Gedanke ist.

VI.

Gottesgedanke.

Alle rein immanente Betrachtung, die den „Gott in uns“ vermeiden will, sieht sich beim Gottesgedanken vor die größten Schwierigkeiten gestellt. Dafür muß auch die Art, in der Fries von Gott redet, in ihrer Weise Zeugnis geben.

1.

Zunächst kann sich der immanent-psychologische Ansatz auch hier nicht verleugnen: Auch die Gottesidee ist eine Idee der menschlichen Vernunft und wird in ihr gefunden. Darum wird Gott auch von jeder menschlichen Vernunft geglaubt und geahndet [235]). Und wenn man ihn nicht beweisen kann, so trägt das nichts aus: Handelt es sich doch bei diesem Versuch lediglich um einen Fehlgriff in dem Vernunftvermögen, mit dem man sich Gott nähern will. Bleibt man im Gebiet des Glaubens und der Ahndung, so kann der erfolgreiche Versuch gemacht werden, Gottes Eigenschaften spekulativ zu bestimmen. Das geschieht, „indem wir die Verneinung der Schranken und

ihren Superlativ durch alle Klassen unsrer Begriffe durchführen“ [236]). Aus dem Gottesgedanken wird so auch der eigenste Grundgedanke der religiösen Ansicht: der Grundsatz der besten Welt abgeleitet [237]), d. h. der Glaube an die Realität des ewigen Gutes. Er wird inhaltlich bestimmt: dem wahren Sein nach geschieht alles wie es soll; der Urgrund im Sein der Dinge ist heilig [238]). Dieser Grundsatz wird aus dem Gottesgedanken insofern „abgeleitet“, als in der Idee von Gott — dem „lebendigen Urheber alles Lebens“ [239]) — die „vollendete notwendige Einheit des Seins der Dinge im Weltganzen überhaupt“ gedacht wird [240]).

2.

Trotz dieses vernunft-analytischen Ausgangspunktes fühlt Fries jedoch das starke Bedürfnis, alle Versuche abzuwehren, die sich der Gotteswirklichkeit bemächtigen wollen. Eine starke Spannung zu den im vorigen Paragraphen referierten Gedankengängen ist unmittelbar deutlich: Fries hat, obwohl er selbst ihnen nicht immer entgeht, eine klare Ansicht von den Gefahren der Spekulation über die Gottes-Idee. Er gibt zu, daß „höhere Geister“, die qualitativ und nicht nur gradweis vom Menschen unterschieden sind, denkbar seien. Er gibt sogar eine Konstruktion der Hauptzüge eines solchen Bildes — nach dem Bild des Menschen. Aber er verwirft diese Konstruktion mit der Begründung, daß wir nur endliche sinnliche Vorstellungen haben und diese sich zum Vollendeten nicht ausbilden, sondern sich ihm nur entgegensetzen lassen [241]). Geisterlehre und die sogenannte Eschatologie sind nur „Gegenstand träumender Phantasien“ [242]). Speziell diese Eschatologien richten sich selber schon darin, daß sie auf eine zeitliche Zukunft, statt auf das zeitlose wahre Sein gerichtet sind. Aphtharsia statt athanasia bezeichnet demgegenüber Fries' Position [243]).

3.

Scharf nimmt Fries in diesem Zusammenhang Stellung gegen allen Pantheismus. Gott steht der Welt gegenüber! [244]). Jede Spekulation, die vom Absoluten ausgehen will und versucht, eine positive Vorstellung des Ewigen zu erreichen, wird aber notwendig pantheistisch. Nach Fries vermögen wir uns demgegenüber „nur durch das Stufenweise unsrer Entgegensetzungen über die Welt zur Idee der Gottheit zu erheben“ [245]). Gerade dieser Satz zeigt freilich wieder das Zwielicht, in dem Fries sich hier bewegt. Er will den immanenten Standpunkt überwinden, sinkt aber doch selbst zu leicht in ihn zurück. Entschlossen und klar ist seine Front allerdings gegen jeden Versuch, Gott verstehen zu wollen: „Also du, Mensch! überhebe dicht nicht und maße dir nie an, Gottes Wesen begreifen zu können“ [246]). Jede Erschließung des Schöpfers muß an der Einsicht scheitern, „daß die Wege Gottes oft wunderbar sind“ [247]). Unglück, Härte des Schicksals, alles Übel in der Welt erinnern immer wieder daran, daß Gottes Gedanken höher als Menschengedanken, ja uns

unverständlich sind[248]). Keinem Begriff ist uns „Gott", das Wort der Andacht und Anbetung offen, „sondern nur dem lebendigen Mittelpunkt aller Gefühle"[249]).

4.

Wollen wir positiv von Gott sprechen, so vermögen wir es nur „gleichsam im Bilde". Wir sprechen dann von ewiger Gerechtigkeit, ewiger Liebe, „indem wir das menschlichen Edelste bis zu der uns unbegreiflichen Vollendung gesteigert denken"[250]). Es gibt demgegenüber aber auch Bilder, die „des heiligen Gottes unwürdig" sind: „Die Bilder der zürnenden, in Sturm und Wetter verwüstenden, in Gift und Krankheit verderbenden Natur"[251]). Ja in der Befürchtung, daß doch das Bild für die Sache selbst genommen und damit dem „Aberglauben" Tür und Tor geöffnet sei, können die Bilder überhaupt abgelehnt werden[252]).

Mit geradezu überraschender Deutlichkeit hat Fries den Gedanken ausgesprochen und durchgeführt, daß jedes Bild, symbolisch auf Gott angewendet, eben damit in sich schon zerbrochen sei[253]). Selbst die Bilder des höchsten Anthropomorphismus, von dem er sonst stets mit Achtung spricht, fallen ihm doch unter diese letzte Infragestellung[254]). Die Konsequenz dieses Standpunktes müßte auch den Unterschied zwischen „würdigen" und „unwürdigen" Bildern nivellieren. Die Tatsache, daß dies Fries jedoch fern liegt, deutet darauf, daß er auch hier die Blickrichtung vom Menschen her doch nicht überwunden hat.

Wie tief Fries trotzdem in das Wesen der bildlichen Darstellung des Göttlichen eingedrungen ist, zeigt vielleicht besonders deutlich seine feine Deutung der Erscheinung Gottes im „sanften Sausen" vor Elia (1. Reg. 19). Fries sagt: „Die hebräische Dichtung macht die Erhabenheit Gottes hier dadurch anschaulich, daß sie alles Gewaltige und Große der äußeren Anschauung: Feuer und Sturm als zu gering verwirft, um auch nur ein Bild der göttlichen Größe zu geben"[255]). Diese Deutung liegt etwa in der Richtung der Exegese, die Hempel (zum Unterschied von Eichrodt beispielsweise) gibt[256]) und ist in ihrer Art äußerst respektabel.

5.

Da sich so alle Bilder und Symbole letzlich als unzulänglich erweisen zur Aussprache des Gottesgedankens, sucht Fries nach einem „ganz anderen" Terminus zur Bezeichnung Gottes. Er will ein Wort finden, das eine Anwendung auf Mensch, Welt, Endlichkeit im stengen Sinn einfach nicht zuläßt und deshalb als exklusive Bezeichnung Gottes geeignet ist. Fries findet Namen und Begriff als ‚Das Heilige'.

Wie wichtig ihm dieser „Begriff" ist, zeigt er schon in einer reinen Äußerlichkeit: Das Wort HEILIG pflegt er in seinen Schriften, jedenfalls wenn es an betonter Stelle steht, durch den Druck mitten im Text hervorheben zu lassen — eine Auszeichnung, die m. W. keinem anderen Wort oder Begriff (nicht einmal dem Worte

Gott) an irgendeiner Stelle zuteil wird. Die entscheidende Bedeutung von HEILIG wird aber auch in seiner näheren Bestimmung klar.

Es ist nach Fries unmöglich, Gott mit unseren Begriffen, ja mit unseren höchsten Ideen ergreifen oder sein Wesen erkennen zu wollen. „Nur einen Gedanken haben wir, der ihn nicht nur auf menschliche Weise nennt und sich doch in Worte fassen läßt. Gott ist der Alleinheilige“ [257]). Heiligkeit ist die einzige „Eigenschaft“ Gottes, die anders als nur symbolisch sein Wesen ausspricht. Sonst nimmt man mit jedem Inhalt, den man der Idee von Gott gibt, etwas aus dem Endlichen auf. Will man schon positive Bestimmungen geben, so muß man etwas für Gott Unzulängliches denken. Beschränkt man sich auf bloße Negationen, so bleibt kein Inhalt [258]). Woher sollte man den auch nehmen, da das Heilige in Raum und Zeit nicht erscheint [259]). Wir ahnden nur in der Andacht das „Religionsgeheimnis der Heiligkeit des Welturhebers“ [260]).

Auf die Frage, was HEILIG denn umgreife, darf es also konsequent keine Antwort geben. Es ist auch sichtbar, daß Fries die Antwort gern vermiede und sich wohl darauf beschränkt, das Besondre des Heiligen nur als solches zu bezeichnen: Wir denken Gott als den allwissenden, allweisen, allgegenwärtigen und heiligen Herrn der Welt“ [261]). Wir denken in solchen Bestimmungen wie allwissend usf., besonders aber in der Heiligkeit Gottes Wesen [262]). Alle anderen Bestimmungen und Bilder zerbrechen ja, wie wir sahen, oder sie werden absolut gesetzt und verderben damit alles [283]). Das HEILIGE ist aber über allem anderen — selbst über der Menschen-Würde [264]). Fries führt jedoch die Konsequenz seines Ansatzes nicht rein durch, sondern macht dann doch zur inhaltlichen Bestimmung des HEILIGEN Anleihen, teils aus seinem eigenen System, vor allem bei den „Ideen“, teils überhaupt bei einem fremden Begriff von „Heiligkeit“:

HEILIG ist ihm dann z. B. die „absolute Einheit im ewigen Sein der Dinge“ [265]), oder er glaubt, daß durch die Heiligkeit „das Ideal vom ewigen Gute in der Welt realisiert“ sei [266]). Oder die Idee erhebt das Heilige und ewig Reine [267]) z. B. über die Menschenwürde [268]), wie denn auch das Heilige mit der Idee der Gerechtigkeit und Liebe nicht in Konflikt geraten darf [269]).

Anklänge an christliche Aussagen finden sich in der Bestimmung der Heiligkeit von der Liebe her [270]). Besonders aber spielt der Begriff des Guten, z. T. offenbar unter dem Einfluß ethischer Heiligkeitsbestimmungen und -vorstellungen, bei der Bestimmung des Heiligen eine Rolle: Heilig heißt dann „vollkommen gut“ [271]). Der Glaube an die Heiligkeit Gottes ist der Glaube, daß Gott alles „vollkommen gut“ gemacht habe [272]) bzw. der „Glaube an die ewige Weltherrschaft des Guten und Schönen“ [273]). Ein Lieblingssatz Fries' aber besagt, daß wir „die absolut gute Geisteskraft“ das Heilige nennen [274]). Es liegt darin zweifellos ein Ansatz zur Wert-Betrachtung des Heiligen [275]), doch ist deutlich, daß die Bestimmung dieses

Wertes noch der Reinigung, besonders der klaren Feststellung seines Eigencharakters bedürfte.

Der Heiligkeit Gottes entspricht dann auf der Seite des Menschen die Demut[276]). Sie ist neben und noch über dem Abhängigkeitsgefühl (ein gut Stück von ihm steckt in ihr) die Haltung des Menschen vor Gott. Und zwar ist Demut gerade die Haltung vor dem HEILIGEN[277]). In der Demut erfährt der Mensch das Heilige als Macht (wenngleich dies Moment besonders stark zum Abhängigkeitsgefühl neigt) und Wille[278]). Er erfährt es als sittlichen Über-Wert in der „Heiligkeit des Gesetzes"[279]). Dem entspricht die sittliche (aber nicht nur sittliche!) Ab-Wertung des Menschen[280]). —

Damit rundet sich das Bild des HEILIGEN, und es verstärkt sich der Eindruck einer starken und originalen Konzeption. Kein Zweifel, daß Fremdstücke und Unausgeglichenheiten bleiben. Doch es bleibt auch: die Kraft einer ernsten Gedankenarbeit.

———

Die Entwicklung der Friesschen Religionsphilosophie hat mitten hineingeführt in die Gedankenwelt Rudolf Ottos. Das wird deutlich, wenn sich die Untersuchung nun dieser selbst zuwendet. Die trotz aller Skizzenhaftigkeit im Rahmen der vorliegenden Untersuchung doch so breit als möglich angelegte Darstellung der Friesschen Religionsphilosophie hat schon die Genesis wesentlicher Punkte der Ottoschen Position aufzeigen können. — Nicht umsonst fand sie ihr Ziel in der Darstellung des Begriffs des HEILIGEN bei Fries. — Es wird dies im Laufe der weiteren Untersuchungen oft so unmittelbar heraustreten, daß sich besondere Verweise erübrigen möchten.

Exkurs: ‚Ganz anders'.

Der Begriff des ‚Ganz anderen', der bei Rudolf Otto einer der wesentlichsten Zentralbegriffe ist, begegnet bei Fries an mehreren Stellen. Er ist inhaltlich noch wenig ausgeführt, doch als wesentlicher Begriff angelegt.

‚Ganz Anders' bezeichnet z. B. den radikalen Gegensatz Leben-Tod in dem Satze: „ ... wir erkennen nach derselben Analogie das Lebendige durch alle Formen der Organisation, durch Farbe, Klang und Duft, und beurteilen so die Natur nach g a n z a n d e r e n Gesetzen als denen des t o t e n Spiels der Bewegung, nach Gesetzen, welche nur ideale Bedeutung haben." (NKrV II, 273).

Auch der Gegensatz Natur-Idee schwingt hier mit. — Otto nimmt den Begriff schon in seiner „Kantisch-Friesschen Religionsphilosophie" an einigen Stellen betont auf, gibt ihm größere Bedeutung und bestimmtere inhaltliche Füllung. Dabei hält er sich jedoch zunächst noch durchaus in Friesschen Bahnen. Über die Bedeutung des ‚Ganz Anderen' in seiner späteren Position wird ausführlicher gehandelt werden. —

Es sei anmerkungsweise noch bemerkt, daß deutlicher noch als der Begriff des ‚Ganz Anderen' der Begriff des Heiligen von Otto aufgenommen wird. Und zwar wird dabei gerade die Linie der Entwicklung, die wir oben im Anschluß an Fries' Bestimmung des Heiligen andeuteten, von Otto klar durchgeführt.

ZWEITER KREIS: DIE RELIGIONSPHILOSOPHIE BEI RUDOLF OTTO.

EINFÜHRUNG: VERBINDUNGEN.

1.

Ein Skizze der Friesschen Religionsphilosophie zu geben, schien — wie oben bereits angedeutet — aus doppeltem Grunde zweckmäßig: Einmal, weil der philosophische Lehrmeister Ottos selbst zu den wesentlichen Punkten zu Wort kommen sollte, auf die bei der Untersuchung der Religionsphilosophie Ottos das Haupt-Augenmerk gerichtet werden soll. Und sodann ist mit dem Friesschen System Ottos eigener Standpunkt an einer bestimmten Stelle seiner Entwicklung fast identisch — wie dann auch alle Weiterbildung erst von hier aus ganz verständlich wird. Wenn Karl Bornhausen zu Ottos „Kantisch-Friesscher Religionsphilosophie" bemerkt, daß ihm dies Unternehmen so gefährlich erscheine, „weil es eine offene und umfassende Repristination darstellt" [1]) — so mag man sich von seinem Werturteil distanzieren: In der Feststellung des Faktischen ist ihm zweifellos Recht zu geben. Otto selbst spricht es ja in der Einleitung des genannten Buches aus, daß er das Friessche System zu seinem eigenen mache [2]). Dabei hält er sich selbstverständlich die Möglichkeit offen, dies System dort zu modifizieren, wo es ihm notwendig erscheint. Untersucht man jedoch das Buch auf solche Modifikationen hin, so bleibt die Ausbeute gering. Daß Ottos Darstellung zugleich eine Deutung ist, zu der man verschieden Stellung nehmen mag, ist dabei selbstverständlich. Von Otto aus gesehen ist das jedoch nicht als Änderung des Friesschen Standpunktes zu beurteilen. Der einzige wesentliche Punkt, in dem Otto ausdrücklich über Fries hinausgeht, betrifft die Bewertung der geschichtlichen Wirklichkeit und ihre Einführung in das System.

Hierüber wird unten noch im einzelnen zu handeln sein. Für diesen Überblick genügt zunächst die Feststellung, daß Otto diese Fortbildung unter anderweitigem Einfluß vornimmt, der auch noch angedeutet werden soll.

Die wesentlichsten Grundgedanken, die Otto von Fries übernahm, betreffen: Vor allem das ‚Eigene' der Religion und seine Si-

cherstellung (zunächst durch ‚Deduktion'). Damit im engsten Zusammenhang steht die Frage nach der Gültigkeit religiöser Wahrheit und ihre Fundierung. Dazu kommt die starke Betonung des Abstandes Gott — Welt. Und auf das gesamte System gesehen sein klar rationaler Charakter, wobei doch — besonders von der ‚Ahndung' aus — der Blick in die ‚Tiefe' der Welt und des Lebens nicht ausgeschlossen, sondern eröffnet wird. Und dies Moment ist es auch, das einmal Ottos Denken besonders angezogen zu haben scheint, andrerseits — ja: gerade damit — zu Fortbildung und Weiterarbeit anregte. Das bewährt sich z. B. schon an dem bereits genannten Beispiel der Einführung der Geschichte ins System. —

2.

Bevor sich Otto — besonders unter dem Einfluß des jungen Göttinger Philosophen Leonard Nelson, des Erweckers und Führers des Neufriesianismus — zusammen mit seinem Freunde Wilhelm Bousset dem Friesianismus anschloß, hatte er schon ein Stück seines wissenschaftlichen Weges zurückgelegt:

Er begann mit einer Arbeit über Luthers Anschauung vom Heiligen Geist. Ihr schloß sich eine kleine Studie über das „Leben und Wirken Jesu nach historisch-kritischer Auffassung" an. Dieser folgte als dritte größere Arbeit dieser ersten Periode ein Buch über „Naturalistische und religiöse Weltansicht".

Von den beiden erstgenannten Untersuchungen hat besonders das Lutherbuch bleibenden Einfluß auf das Denken Ottos gehabt. Von seinen Lutherstudien her ist, so kann man sagen, sein Hauptwerk mit entstanden: Otto selbst gibt an, daß er das ‚Numinose' zuerst in Luthers De servo arbitrio gefunden habe [3]). Ganze Stücke jener Erstlingsschrift druckt er noch in seinen jüngsten Aufsatzsammlungen ab [4]), und ebenso ist es charakteristisch, wenn man bemerkt, wie die Zusätze in den Neuauflagen des Hauptwerkes zum guten Teil der Erbringung neuen Belegmaterials aus Luthers Schriften dienen.

Und noch aus einem anderen Grunde ist schon die Erstlingsstudie im Blick auf Ottos weitere Entwicklung aufschlußreich: Gerade diejenigen Momente, die, wie oben angegeben, als besonderer Vorzug des Friesschen Systems erschienen, haben offensichtlich Otto auch bei der Darstellung Lutherschen Gedankenguts besonders angezogen.

Es ist ja zunächst eigenartig, daß ein führender junger Systematiker um 1900 auf den Gedanken kommt, sich gerade an Fries anzuschließen. Sucht man nach den Gründen, die Otto hierzu bestimmen mochten, so wird man als ersten diesen anzugeben haben: Otto hatte schon früh die Bedeutung der psychologischen Wirklichkeit entdeckt. Das zeigt sich mit Deutlichkeit schon in seiner Lutherschrift [5]). Dazu kommt ebenfalls hier schon sein Interesse für das ‚Eigene' der Religion [6]). Und beides verbindet sich in dem religiösen Gefühl des Abstandes Gott — Mensch: Schon jetzt spricht Otto

einen seiner Lieblingsgedanken: vom ‚Staub und Asche sein' des Menschen zweimal an betonter Stelle aus[7]). Hier bereits redet er von den „genuinen und starken Empfindungen, die immer und allein das numen praesens in der menschlichen Brust erregt hat"[8]). Die Ansätze, die zu seiner Friesschen Periode — ja darüber hinausführen, sind deutlich. —

Das Werk über naturalistische und religiöse Weltansicht setzt seinerseits Linien des Lutherbuchs fort und führt dabei schon stark in die Nähe des Friesianismus. Sein wesentliches Anliegen ist, Recht und Grenzen der zweierlei Weltansicht aufzuweisen: der naturalistischen und der religiösen. Wesentliche Grundbegriffe sind dabei die „Kausalität" und die „Teleologie". Schon in der Luther-Studie hatte Otto von dem Verhältnis zwischen Kausalnexus und göttlichem Wirken gesprochen und von Luther her die These aufgestellt, daß das göttliche Wirken nicht in irgendwelchen Lücken dieses Nexus seinen — immer mehr begrenzten — Raum habe. Vielmehr sei das ganze Geschehen unter zwei Betrachtungen zu stellen[9]): eben die, welche er nun als „naturalistisch" und „religiös" bezeichnet. In der „Weltansicht" nun führt Otto diese These ausführlich durch an Hand umfassenden Materials, das eine erstaunliche Beherrschung naturwissenschaftlicher Forschungsergebnisse zeigt.

Der Begriff der Teleologie — mit dem nun deutlich Friesscher Boden betreten wird — faßt dieselbe Frage von anderer Seite an: Otto führt den Nachweis, daß teleologische Betrachtung das Eigenste religiöser Weltansicht ist[10]), wogegen die Übertragung solcher Betrachtung auf die Naturwissenschaft eine Grenzüberschreitung bedeute.

Somit ist das wesentliche Anliegen des Buchs, Eigen-Wert und Eigen-Recht religiöser Welt- und Lebens-Ansicht zu erweisen. Dabei wird schon ganz deutlich, besonders indem der Blick sich auf die ‚Tiefe' der Welt und des Lebens richtet, die Friessche Philosophie (Ahndungslehre!) als methodisches Prinzip herangezogen[11]). Religiöse Weltansicht heißt: das Ewige im Endlichen schauen[12]). Solche Ansicht ist weder Sache der Naturwissenschaft, noch auch vermag diese sie zu wehren: Sie gehört ganz ins Gebiet des ‚Eigenen' der Religion[13]). — Freilich: ein sauberer Friesianismus lag hier noch nicht vor. Dazu fehlte vor allem — methodisch gesehen — die rationale Klarheit im Friesschen Sinne. Das wurde Otto aus Anlaß des Erscheinens seiner Religionsphilosophie denn auch von seinem Freunde Bousset gesagt[14]), der jenes frühere Buch in der Nähe Schellings zu sehen glaubte.

3.

Die Boussetsche Kritik ist insoweit jedenfalls im Recht, als sie auf Einflüsse hinweist, die Ottos Denken bestimmt haben und die nicht in den Zusammenhang des Friesianismus einzuordnen sind. Ob dabei freilich die Herausstellung Schellings als Repräsentanten dieser Einfluß-Sphäre glücklich, ja überhaupt zutreffend ist, läßt sich

füglich bezweifeln. Immerhin ist eine Richtung angegeben: Jene außer-friesischen Einflüsse scheinen wesentlich die nicht-rationale Seite des Ottoschen Systems zu betreffen. Sie scheinen vor allem an jenem Punkt einzusetzen, den wir als ‚Tiefen'-Betrachtung vorläufig charakterisierten und der in der Friesschen Ahndungslehre zwar einen Anknüpfungspunkt hat, jedoch im Friesianismus zweifellos nicht das Zentrum des Anliegens darstellt.

Die Einflüsse, die der Neufriesianer Bousset so deutlich empfand, gehen vorwiegend von zwei Theologen aus: Schleiermacher und de Wette. Otto gab zum 100jährigen Jubiläum des Erscheinens von Schleiermachers „Reden" deren erste Auflage in ihrer ursprünglichen Gestalt neu heraus mit einem kurzen Kommentar[15]), der für seine Stellung zu Schleiermacher charakteristisch und aufschlußreich ist[16]): Schleiermachers „Reden" wollen, so sagt Otto, „die Religion verteidigen und empfehlen dadurch, daß sie ihr W e s e n neu untersuchen und feststellen. Dadurch werden sie ... zu einer religionsphilosophischen Studie"[16]).

Diese Frage nach dem — e i g e n t ü m l i c h e n — ‚Wesen' der Religion ist von Anfang an auch Ottos Frage. Und auch sein Ansatz zur Lösung ist von Schleiermacher übernommen: Schleiermacher argumentiert so, daß er der Religion ihren eigenen Platz im menschlichen Geistesleben anweist[17]) und zeigt, daß das aufklärerische Menschheitsideal, das vom Eigenen der religiösen Wirklichkeit absah, einseitig und unvollkommen ist. Dieser Gedanke, von dem aus die Verbindungslinien zur anthropologischen Methode Fries' nicht schwer zu ziehen sind, hat bleibenden Einfluß auf Ottos religionsphilosophisches Anliegen behalten. Im Hauptwerk sagt er sehr plastisch: „Dieses Verfahren aber[18]), eine ‚Humanität' zu setzen vor und abgesehen von dem i n n e r l i c h s t e n und e i g e n s t e n Vermögen des homo, gleicht dem Verfahren, sich einen Normbegriff des Körpers zu bilden, nachdem man ihm zuvor den Kopf abgeschnitten hat"[19]). Um den angestrebten Nachweis der Religion als integrierenden Moments echter „Humanität" zu führen, nimmt Schleiermacher seinen methodischen Ausgangspunkt bei einer „Vermögens-Psychologie"[20]): Er sucht das Vermögen, die psychische Funktion, die „in aller Religion und in allen Religionen sich rührt" und die neben Erkennen und Handeln (Metaphysik und Moral) ein Drittes, Selbständiges darstellt[21]).

Damit steht Schleiermacher in scharfer Front gegen die metaphysische Spekulation, den Moralismus und den Ästhetizismus, in welche die Aufklärung, Kant und Herder[22]) das religiöse Phänomen hatten auflösen wollen. Demgegenüber verteidigt Schleiermacher die Unmittelbarkeit und das Recht echt und eigen r e l i g i ö s e r Betrachtung, die in ‚Gefühl' und ‚Anschauung' auf das ‚Universum' sich richtet und ein Eigengebiet einnimmt, das ihr nicht streitig gemacht werden kann.

Deutlich ist, daß Otto dies ganze Stück Wegs mit ihm geht[23]). Auch Otto sucht das ‚eigene' Gebiet der Religion, und zwar — zu-

nächst wenigstens — auch im menschlichen Geistes- und Gefühlsleben.

Ein ganz entscheidender Punkt aber, in dem Otto von Schleiermacher her bestimmt wird, ist die Einfügung und Wertung der Geschichte in seinem System. Dieser Punkt ist um so interessanter, als hier zugleich Ottos wesentlicher Schritt über das Friessche System vorliegt, den er schon in seiner „Religionsphilosophie" vollzog. Es wird von dieser Frage ausführlicher noch zu handeln sein. Hier interessieren zunächst nur die Einflüsse, von denen bestimmt Otto sie in Angriff nahm.

Da könnte man nun zunächst zweifeln, ob hier wirklich Schleiermacherscher Einfluß vorliegt. Denn Otto ist nicht der erste, der die Bedeutung der geschichtlichen Wirklichkeit innerhalb des Friesianismus zur Geltung zu bringen sucht. Vielmehr hatte schon de Wette, der vor ihm den Friesianismus für die Theologie fruchtbar machte, gerade hier einen entscheidenden Schritt über Fries hinausgetan. In seinem Buche „Über Religion und Theologie" begegnet fortwährend der Hinweis auf die Geschichte, und besonders wird hier die „Ahndung" auf die geschichtliche Wirklichkeit bezogen — ein Gedanke, der für Otto wichtig und folgenreich ist.

Trotzdem scheint es sicher, daß primär Schleiermachers Einfluß in diesem Punkte auf Ottos Denken wirkte. Die Betonung des Geschichtlichen gewinnt ja von der Romantik her ihre Bedeutung für Schleiermacher wie de Wette. Damit wäre auch für den entsprechenden Einfluß auf Otto die letzte Wurzel gegeben. Dennoch aber mag man der Frage, ob dieser Einfluß nun über Schleiermacher oder de Wette sein Denken bestimmte, wenigstens kurz nachgehen. Da aber scheint doch sicher, daß von diesen beiden, die Otto in seiner „Religionsphilosophie" als theologische Väter und Anfänger der heutigen systematischen Arbeit miteinander nennt[24]), Schleiermacher zuerst Einfluß auf ihn gewann. Besonders die berühmte 5. — wie übrigens schon die 2. — Rede, welche die geschichtliche, ‚positive' Religion so bedeutend gegen die in jener Zeit moderne ‚natürliche' absetzt, hat Ottos Denken entscheidend bestimmt. Auf sie weist er auch gern hin, wenn er auf die Bedeutung der geschichtlichen Wirklichkeit zu sprechen kommt[25]).

Demgegenüber braucht jedoch auch de Wettes Einfluß nicht übersehen zu werden: Denn hier sah Otto geschichtliche Betrachtung — vom Friesianismus aus! Hier sah er zum ersten Male die Erkenntnis durchgeführt, die er dann in seiner „Religionsphilosophie" ausspricht: daß in der Friesschen Ahndungslehre gerade der furchtbarste Ansatz zur Wertung der Geschichte im Rahmen religiösen Denkens — um diese allgemeine Formel zunächst einmal zu gebrauchen — gegeben sei.

4.

Der Unterschied zwischen der Friesschen und der Schleiermacherschen Linie, der sich bei Otto findet und auf den wir uns durch

Boussets Bemerkung weisen ließen, bedeutet keinen Gegensatz im eigentlichen Sinne. Wie schon bemerkt, hat vielmehr der Friesianismus in seiner Ahndungslehre durchaus eine offene Tür, durch welche die Elemente jenes anderen Komplexes, den wir kurz mit Schleiermachers Namen kennzeichnen, eindringen können. Wir meinen damit besonders das Gebiet, das durch die Kennworte Gefühl, Anschauung, Erlebnis bezeichnet ist. Otto hat für diese Wirklichkeit einen sehr offenen Blick. Er nahm sie auf, und er verknüpfte sie gerade an der bezeichneten Stelle mit seinem Friesschen System.

Solche Verknüpfung von Friesschem und Schleiermacherschem Gut legte sich um so mehr nahe, als beide dasselbe Anliegen vertreten, das auf den Aufweis und die Sicherung des Eigen-Lebens und Eigen-Charakters der Religion geht[26]). Daß dabei Akzentsetzung und Methoden sich wesentlich unterscheiden, ist gewiß festzustellen und soll in keiner Weise abgeschwächt werden. Man könnte mit den oben angewandten beiden Stichworten sagen: daß Schleiermachers Untersuchung wesentlich den Aufweis, Fries' Philosophie stärker die kritische Sicherung des ‚Eigenen' der Religion zum Ziel hat[27]).

Otto selbst empfindet diesen Unterschied stark. Und es ist aufschlußreich, daß er sich zunächst wesentlich auf Fries' Seite stellt. In seiner Einleitung zu den „Reden" tadelt er, daß Schleiermacher gegenüber dem psychologischen Aufweis die kritische Sicherung des Eigen-Charakters religiösen Lebens vernachlässige[28]). Den Grund für diesen Mangel findet er darin, daß Schleiermacher seinen Ausgang vom bloßen Humanitätsideal nimmt. Demgegenüber sieht Otto bei Fries gerade das zentrale Anliegen der Religion auf Gewißheit und Wahrheit zu seinem Recht gebracht. Und es ist deutlich, daß gerade dies ein Punkt im Friesschen Philosophem ist, der Otto als ein wichtiger Vorzug erschien und ihn stark anzog. —

*

Später trat die „Schleiermachersche" Linie in Ottos Denken stärker hervor. Zunächst jedoch überwiegt weit der Friessche Einfluß, und zwar deutlich wegen des klar rationalen Charakters der „Vernunftkritik", die der Religionsphilosophie sicheren Boden unter die Füße gab.

Wir setzen mit diesem Punkt in der eigentlichen Darstellung der Religionsphilosophie Rudolf Ottos ein. Ottos System, sowohl wie er es in seiner „Religionsphilosophie", als auch in seinem Hauptwerke niederlegte, ist ja schon Gegenstand lebhafter wissenschaftlicher Erörterung gewesen. Doch abgesehen von mehr beiläufigen Bemerkungen, die seine Entwicklung betreffen, handelte es sich dabei um kritische Auseinandersetzungen mit seiner grundsätzlichen Position. Demgegenüber sieht sich die vorliegende Untersuchung nicht vor eine systematisch-kritische, sondern in erster Linie historisch-genetische Aufgabe gestellt.

ERSTER ABSCHNITT: ÜBER DAS RATIONALE IN DER IDEE DES GÖTTLICHEN
(Anthropologische Deduktion).

I.
Der Begriff der Deduktion.

1.

Wenn man den Friesianismus rationalistisch nennt, so hat dies Urteil sein Recht. Der rationale Charakter war es auch, der gerade Otto anzog. Ähnlich wie s. Zt. de Wette das Friessche System in der Mitte zwischen Kant und Schelling sah [29]), so meinte auch Otto das Anliegen, das er von seiner „Schleiermacherschen" Anfangsposition her mitbrachte, hier erstens zur Geltung bringen und gleichzeitig kritisch fundieren zu können.

Wie oben schon angedeutet, spielt bei Fries-Otto besonders die Frage nach der Wahrheit und Gültigkeit der Religion eine zentrale Rolle. Die Methode, mit der sie gelöst werden soll, ist die der „Deduktion". Von ihr wurde bereits in der Skizze der Friesschen Religions-Philosophie gehandelt. Otto übernimmt sie in vollem Umfange. So sichert er das Credo, ohne das keine Frömmigkeit leben kann [30]). So weist er der Religion ihren Platz im menschlichen Geistesleben an.

Otto greift diese Aufgabe an mit der allgemein-philosophischen Methode des Kantianismus und Friesianismus:

> Philosophie ist die Wissenschaft von den Gesetzen und Bedingungen der menschlichen Erkenntnis. Die philosophische Erkenntnis ist Vernunfterkenntnis oder rationale a priori gültige und apodiktische Erkenntnis, und schließt alle Wahrnehmungserkenntnis oder empirische, a posteriori gültige und assertorische Erkenntnis von sich aus.

So formuliert der Friesianer Heinrich Schmid in seiner philosophischen Fibel [31]). Von diesen Grundsätzen aus gewinnt auch Otto seine religionsphilosophische Erkenntnis, wobei er sich speziell an die Erkenntnislehre Leonard Nelsons anschließt [32]). Die Grundthese Nelsons betrifft die Unmöglichkeit der Erkenntnistheorie im eigentlichen Sinne. Diese These war ja schon von Fries vertreten worden, doch Nelson stellt sie in den Mittelpunkt und entwickelt sie mit konsequenter Schärfe: Die Frage nach der Übereinstimmung von Erkenntnisgegenstand und Erkenntnisinhalt wird grundsätzlich abgelehnt. Dafür geht Nelson auf die ‚unmittelbare Erkenntnis' zurück. Die Übereinstimmung mit ihr macht die „Wahrheit" der Erkenntnis aus [33]):

> Denn aller Zweifel sowohl wie alle Begründung ist selbst nur auf Grund der unmittelbaren Erkenntnis möglich" [34]).

Darin eben liegt die Schwierigkeit der Metaphysik: Eine nicht anschauliche und doch unmittelbare Erkenntnis aufzuweisen [35]). Diese Erkenntnis entdeckt zu haben, wird als Fries' großes Verdienst angesehen [36]).

Otto nimmt diese Thesen auf und wendet sie auf die Religion an: Einen bestimmten und allgemeinen Begriff von Religion kann man — so referiert er über de Wette, dem er sich anschließt — nur durch anthropologische Ableitung gewinnen[37]). Stärker von Schleiermacher her formulierend bezeichnet er als methodischen Ausgangspunkt „die Selbstbeobachtung des religiösen Bewußtseins“[38]): Das ist der Friessche anthropologische Ansatz.

Die Durchführung dieser Methode im einzelnen darlegen hieße den Inhalt der „Kantisch-Friesschen Religionsphilosophie“ referieren. Auf einige Punkte sei jedoch besonders hingewiesen.

Einmal: Es handelt sich bei dieser anthropologischen Deduktion nicht um logische Beweise[39]). Die Verwechslung liegt nahe, und wirklich wirft auch z. B. Bornhausen Otto vor, daß er gegen die „notwendige Unbeweisbarkeit“ der Religion verstoße[40]). Demgegenüber betont Otto[41]):

> Die Deduktion „hat die F o r m eines Beweises, ist aber in der Tat jedoch nur Selbstbesinnung durch Erörterung“.

Bousset nennt das A u f weis statt B e weis[42]). — Dies zu betonen ist wichtig, da hier sonst schon das Eigenste von Religion und Frömmigkeit vergewaltigt würde. Doch geht es dem Friesianismus gerade auch in seinen rationalen Deduktionen ja um das ‚Eigene‘ des Religiösen[43]).

Zweitens: Auch die Verwechslung der anthropologischen Methode mit dem sogenannten „Psychologismus“ ist vom Friesianismus aus gesehen ein großes Mißverständnis. In e i n e r Front wehren sich Nelson, Bousset und Otto dagegen, daß man Fries und daß man sie selbst so deute[44]). Wenn allerdings selbst Nelson zugibt, daß Anlaß zu solchem Verständnis wohl vorliege, so ist damit zumindest eine enge Nachbarschaft zwischen „Anthropologie“ und „Psychologie“ zugegeben. Und darüber hinaus ist festzustellen, daß besonders im jüngeren Friesianismus dieser Streit um die Anthropologie gegen die Psychologie einem Streit um Worte oft ziemlich ähnlich sieht.

Jedenfalls: der „anthropologische“ Ansatz Ottos macht sich durch sein ganzes Denken hindurch bemerkbar. Von hier aus ist z. B. das Berechtigte und Unzulängliche an der Kritik Feigels zu bemessen, der Otto einen völlig unkritischen Übergang zwischen Religionsphilosophie und Religionspsychologie immer wieder vorwirft[45]).

Nelson formuliert demgegenüber ganz präzis den Standpunkt des Friesianismus, wenn er sagt[46]):

> Nicht der G r u n d , sondern die B e g r ü n d u n g der Metaphysik gehört der Psychologie an.

Damit ist gleichzeitig das Anliegen aufs kürzeste vorgebracht, das die Abgrenzung gegen den „Psychologismus“ verteidigen soll. —

Anmerkungsweise sei zum Schluß darauf hingewiesen, daß von hier aus Ottos Vorliebe für den ‚Seelengrund‘ der Mystiker, ja z. T. für mystische Frömmigkeit überhaupt verständlich wird[47]).

2.

Gerade dieser mystische Terminus führt weiter zu einem Begriff, der in der Lehre von der Deduktion wurzelt, und der bei Otto eine wichtige Rolle spielt: ‚Anlage'.

Der rationale Begriff der Deduktion dient, so sagten wir, in der Religionsphilosophie Ottos zur Klärung und Sicherung der religiösen Aussagen. Recht und Bedeutung des Credo wird hier sichergestellt. Aus der ‚Tiefe' des Menschengeistes — dem ‚Seelengrund' eben — wird durch die Deduktion die klare Idee geholt[48]).

> In den klar und deutlich vorgestellten Ideen werden wir uns reflektierend, in mittelbarer Erkenntnis dessen bewußt, was als unmittelbare Erkenntnis dunkel im Grunde des vernünftigen Geistes liegt.

Solch religiöse Ideen-Erkenntnis unterscheidet sich deutlich von der — mittelbaren! — Reflexion: Erst wenn man dies sieht, ist der Blick befreit für das Besondere und die Bedeutung der Glaubens-Erkenntnis[49]) — ein für Otto ebenfalls wichtiger Begriff. — Die Tiefe nun, aus der heraus religiöse Erkenntnis und Erfahrung ans Licht tritt, birgt die religiöse ‚Anlage'. Dieser Begriff dient, soviel ist unmittelbar klar, zunächst einmal dazu, das Besondre religiösen Lebens und religiöser Erkenntnis im allgemeinen Rahmen der deduktiven Methode zu sichern[50]). Dabei erhält diese Anlage ihren ganz besonderen Charakter:

Zunächst einmal muß sie sich qualitativ von allen anderen Anlagen unterscheiden. Sie tut es eben als eigene und ausschließlich religiöse Anlage. Als solche wird sie nicht bewiesen, kann es eigentlich auch nicht[51]). Noch weniger aber kann ihr grundsätzlicher Unterschied von den anderen Anlagen des Menschen bewiesen werden: Eine technische Anlage etwa darf sich nicht nur qualitativ von der religiösen Anlage unterscheiden. Es scheint, daß bei Otto dies richtige Gefühl nicht fehlt. Doch betont erscheint dies Moment erst an späterer Stelle seiner Entwicklung. Zunächst bemüht sich Otto — noch streng in den Bahnen des Friesianismus — mit der Feststellung des ‚Eigenen'[52]). So stellt er in seinem „Gleichnis" auch ziemlich unbefangen die religiöse und künstlerische Anlage in Parallele[53]).

Als eigene, spezifisch religiöse Anlage ist sie nun das transzendentale Prinzip, aus dem Otto das Eigene des religiösen Lebens und Erkennens deduziert: Sein anthropologischer Apriori-Begriff meldet sich hier an, der sich vom Kantischen Apriori so deutlich als möglich unterscheidet, wie z. B. Steubing mit Recht hervorhebt[54]). Doch wird auf diese Frage noch näher einzugehen sein. Hier sei nur kurz ihr erstes Auftreten markiert.

Charakteristisch und wesentlich für die ‚Anlage' ist, daß sie sich aktualisieren muß. Sie ist daher nicht mit den in der vorkantischen Philosophie sogenannten ideae innatae zu verwechseln: Dies Mißverständnis, das schon Fries selbst begegnete, wird von den Friesianern[55]) und so auch von Otto energisch abgewehrt[56]).

Und zwar deshalb, weil die ideae innatae wirkliche Erkenntnis „ex proprio iudicio", wie Otto nach Luther formuliert[57]), nicht zulassen. Aber auf die lebendige innere Zustimmung kommt es Otto mit Recht gerade an[58]). Im Hauptwerk erläutert er diese lebendige „Einsicht", die er meint, sehr anschaulich an einem Beispiel aus Platos „Staat": Sokrates sagt:

> Denn Gott ist einfach, ist wahr in Tat und Wort. Er verwandelt sich nicht und betrügt niemanden.

Und auf diesen „dogmatischen", völlig „unbegründeten" Ausspruch gibt Adeimantos die überraschende Antwort:

> Jetzt, wo du es aussprichst, wird es auch mir ganz klar[59]).

Das ist ein sehr feines Beispiel auf hoher Stufe für die „Weckung einer „Anlage" durch einen „Reiz"[60]). Diese allgemein menschliche Anlage erklärt nach Otto auch die Allgemeinheit und Ähnlichkeit des religiösen Phänomens[61]):

> Ein höchst seltsames Gewächs, das, wie es scheint in jedem Klima und auf jedem Boden in verblüffender Ähnlichkeit gedieh und aufwachsen konnte und eben dadurch hinweist auf eine ihm zugrunde liegende einheitliche und übereinstimmende Funktion der Menschheitspsyche überhaupt.

Und ebenso sieht er von hier aus das „Gesetz der Parallelen in der Religionsgeschichte", auf das wir unten nochmals zurückkommen[62]):

> Eins offenbart dies Gesetz der Parallele mit zwingender Gewalt: die zugrunde liegende einheitliche, gemeinsame Anlage der Menschheit überhaupt . . .

Insbesondere findet Otto hier z. B. die Erklärung für die eigenartige Erscheinung des „Ur-Monotheismus". Sie ist ihm ein Beispiel für frühe Entwicklung von Uranlagen[63]).

So weit geht Otto ganz klar und eindeutig mit Fries[64]). Bisher hat ja die ganze religionsphilosophische Betrachtung — gut „anthropologisch" — den Blick nicht vom Menschen gewandt. Aber selbst wo hierzu ein Ansatz gemacht wird, findet man Fries und Otto noch ein gut Stück Wegs nebeneinander:

Es erhebt sich ja notwendig die Frage: Wie kommt man von der „Anlage" her zu gültigen Aussagen, gültig im religiösen Sinn. Die erste Antwort gibt Otto mit dem platonischen Begriff der anamnesis. Der Ansatz dazu liegt bei de Wette[65]):

> . . . so tragen wir ja wirklich eine Erinnerung unseres ewigen Seins in uns, ich meine die ewigen Ideen . . .

Unsere unsterbliche Seele lebt im „objektiven ewigen Sein", daher dürfen wir unseren Aussagen hierüber „wohl etwas zutrauen"[66]). Otto deutet von dieser Theorie aus den tiefen Satz Augustins von der ‚Unruhe' der Seele und ihrer Gottes-Sehnsucht: Die Seele weiß, sagt Otto, „wohin sie gehört"[67]). Was er dann im Hauptwerk als ‚Fascinans' bezeichnet, findet hier schon deutliche Anklänge: Die

anamnesis ist gekennzeichnet durch Gefühle eines „eigenartigen Wohlgefallens“ [68]).

Das Anliegen ist deutlich: Das Absolute, die Ewigkeit, um die es anerkanntermaßen in aller Religion geht, ragt in Welt und Zeit — im Innern des Menschen. Wenn die Kategorie der Mitteilung des Absoluten an den Menschen „Offenbarung“ heißt: so ist hier nur Raum für die sogenannte „innere Offenbarung“ im strengen Sinn. Siegfried deutet die Intention der Lehre von anamnesis und Anlage gewiß richtig, wenn er sagt [69]):

> Geht die Offenbarung den ganzen Menschen an, so muß sie ihn auch in seiner Totalität treffen können.

Und:

> Religiöse Anlage heißt Angelegtheit des ganzen Menschen mit all seinen Kräften auf die lebendige Offenbarung.

Vom Friesianismus Ottos her gesehen ist dabei freilich die Frage am Platze, ob hier nicht der Begriff der Offenbarung schon zu präzis und „positiv“ gefaßt ist. Man wird die Fraege bejahen müssen. Trotzdem tritt, wie gesagt, Ottos Anliegen hier ganz richtig heraus. Das zeigt vor allem seine weitere Entwicklung.

Eine Sprengung im Frieschen System kündigt sich an.

3.

Oben wurde bereits darauf hingewiesen, daß die Frage nach der Wahrheit der Religion, nach der Gültigkeit religiöser Aussagen für Otto von Anfang an wesentlich war. Und daß er auch gerade von hier aus sich an das Friessche System gewiesen sah. Wie er Schleiermacher gegenüber einwandte, daß bei ihm dieser Wahrheits- und Gültigkeitsanspruch nicht zu seinem vollen Recht komme, so erhebt er später den gleichen Vorwurf gegen das System Wilhelm Wundts [70]), mit dem er sich mehrfach auseinandersetzte [71]). Otto betont demgegenüber auf allen Stufen seiner Entwicklung den Zentralcharakter des Wahrheitsanliegens. Religion will Wahrheit, Erfassung der Wirklichkeit [72]). Sie lebt von der Wahrheit, und dazu gehört die Voraussetzung, daß Wahrheit im strengen Sinn möglich ist [73]). Gerade dies ist ein Gedanke, der Otto bei seiner Auseinandersetzung mit dem Darwinismus leitet [74]).

Und dieses Uranliegen aller Religion sieht Otto nun im Friesianismus nicht nur erkannt, sondern auch zu seinem Rechte gebracht. Wie deutlich hier auch wirklich das Bewußtsein lebte, dies Recht zu verteidigen, zeigt beispielsweise der Ausspruch de Wettes: daß Glaube und Ahndung allein wirklich objektive Wahrheit zu erkennen vermögen [75]). Ganz entsprechend, wenn auch weniger stark auf die religiöse Wirklichkeit ausgerichtet als de Wette, urteilt ja Fries selbst.

Das Wesentliche aber ist nun, daß Otto nicht nur die Betonung des Anliegens im Friesianismus anerkennt, sondern daß er auch

die Methode, mit der es in Angriff genommen, mit der die religiöse Wahrheitsfrage im Friesianismus gelöst wird, zu der seinen macht: Die Frage nach der Gültigkeit der religiösen Überzeugung wird gelöst mit der „Methode der Selbstvergewisserung des religiösen Bewußtseins“ [76]), d. h. eben mit Hilfe der Deduktion. Stellt die „eigentliche“ Religionsphilosophie „im engeren Sinne“ die Frage nach der Wahrheit der Religion: so hat sie zu untersuchen, „wie Religion und religiöse Überzeugung und religiöses Erleben im vernünftigen Geiste selber entspringt, aus welchen Vermögen und Anlagen desselben sie hervorgeht und welchen Anspruch auf Gültigkeit sie d a d u r c h hat“ [77]). Dies das Thema und das Ziel, das Otto seiner religionsphilosophischen Arbeit zunächst setzte.

Ganz entsprechend wird dann übrigens auch die Gültigkeit der einzelnen geschichtlichen Religionen bestimmt: In u n s liegt ein „Prinzip des Wahren“, an dem der Wert der geschichtlichen Religionsbildungen gemessen wird. Dies in unserem Geist zu suchen und dann anzuwenden ist Sache der „Kritik der Vernunft“ [78]). —

Das „geistige Auge“, das der Mensch so öffnet, schaut in „diamantener Gewißheit die ewige Wahrheit selbst“ [79]). So urteilt Otto noch in einer seiner letzten Schriften. Das beweist, wie stark er sich auf die Dauer von diesen Gedankengängen bestimmt sieht.

Die Frage nach Geltung und Wahrheit religiöser Erkenntnis stellt sich von Fries aus so, daß den religiösen „Ideen“ ein notwendiger Platz innerhalb der Vernunft gesichert wird [80]). Das ist ein bewußter Schritt über Kants Ableitung der Idee als „Postulate der praktischen Vernunft“ hinaus. Und dieser Schritt wird von Fries und dem Friesianismus unternommen, gerade im Interesse möglichst weitgehender Sicherung der Objektivität religiöser Wirklichkeit. Bousset formuliert diese Wendung in ausgezeichneter Präzision [81]):

> Bei Kant erscheinen die „Ideen“ ganz am Rande des theoretischen Denkens als unsichere problematische Tatsachen, um erst auf dem Gebiet der praktischen Vernunft stabiliert zu werden. Für Fries sind sie das eigentliche dos moi pou sto, von dem aus er die ganze Welt naturhafter Wirklichkeit in Zeit und Raum aus den Angeln hebt.

Im Friesianismus wird so das Nebeneinander von theoretischer und praktischer Vernunft aufgehoben, und damit zugleich die Idee aus einem „Postulat“ zu dem objektiv Gültigen. Zunächst immer dadurch, daß ihr Ort in der unmittelbaren Erkenntnis der Vernunft selber aufgezeigt wird [82]). Von da aus ergibt sich weiter „die Aufgabe einer religiösen Psychologie, ... welche in die innere Werkstätte der religiösen Ansichten eindringt und die Entstehung derselben im Gemüt aufzeigt. Eine Forschung, welche .... den feinsten Sinn für die Religion, die innigste Vertrautheit mit ihrem wahren Wesen voraussetzt, und darum freilich nicht jedermanns Sache ist“ [83]).

Es sei schon hier auf dies de Wette-Wort hingewiesen, das man als Motto über weite Teile des Ottoschen Hauptwerks setzen könnte. Otto selbst zitiert es in seiner „Religionsphilosophie“ mit lebhaftem

Beifall. Es ist nicht unwichtig zu sehen, daß diese Forderung im System hier ihren Ansatzpunkt hat[84]).

Doch: mit wachsender Deutlichkeit macht sich bemerkbar, daß gerade der religiöse Wahrheits- und Gültigkeitsanspruch über den rein anthropologischen Ansatz hinausführen muß. Das zeigt sich, wie noch deutlich gemacht werden soll, besonders bei Otto selbst. Das kündigt sich jedoch schon im Friesianismus an.

4.

Die Ideenlehre gibt den ersten, nicht zu übersehenden Hinweis. Und zwar gerade in der Art, wie Kant hier modifiziert wird:

Zwar hebt noch Nelson ausdrücklich hervor, daß die deduktive Methode für die Gültigkeit irgendwelcher metaphysischer Urteile gar nichts ergebe[85]): „Nur der Inhalt, nicht die Objektivität der unmittelbaren Erkenntnis bildet den Gegenstand der Kritik"[86]). Es handle sich nicht um die Realität der Idee, sondern nur um den Nachweis, „daß der Glaube an die Realität der Ideen faktisch in der unmittelbaren Erkenntnis gegründet sei"[87]).

Aber doch ist auch bei ihm eine scharfe Polemik zu bemerken gegen Kants Schluß von der Apriorität der Ideen auf ihre Idealität[88]). Und während seine oben zitierten Gedanken zurücktreten, wird gerade diese Polemik von Otto und Bousset leidenschaftlich aufgenommen. Troeltsch sieht das Anliegen, das besonders Otto hierzu veranlaßt, ganz richtig, wenn er sagt[89]):

> Otto ist mit Recht überzeugt, daß das beherrschende Element in dem religiösen Verhalten der Seele die Vorstellung, die Wahrnehmung oder der Gedanke eines Seienden ist.

Der Kampf gegen Kants Schluß von der Apriorität auf die Idealität im Sinn nur transzendental-subjektiver Gültigkeit mußte sich gerade vom religiösen Standpunkt aus besonders nahelegen. So sieht man eben hier Bousset und Otto in einer Front: Lebhaft verwahrt sich Bousset gegen die Folgerung: „weil etwas nur im Bewußtsein vorhanden sei, so sei es eben auch nur subjektiv und entspreche keinem Objekt..."[90]). Und in seiner „Religionsphilosophie" ficht Otto denselben Kampf mit allem Nachdruck durch. Bornhausen referiert in seiner Kritik des Ottoschen Buches dessen Absehen richtig als den Versuch aufzuzeigen: daß das Apriori nicht ideal, d. h. nur für Menschenvernunft gültig, sondern real, d. h. außervernunftgültig ist."[91]).

Daß von dem Standpunkt des Kantianismus aus gerade gegen diese Auffassung wiederum polemisiert wird, ist selbstverständlich. Bornhausen selbst bezeichnet die „realistische Ding-an-sich-Spekulation" als den „zweiten großen Abfall des Friesschen Philosophierens von Kant"[92]). Scholz findet die Rettung des Objektes durch Fries problematisch[93]). Und Feigel wirft der Otto-Friesschen Theorie vor, daß sie bereits im Ansatz vom transzendenten Objekt aus operiere, daher es nicht schwer sei, nachher das Objekt zu gewinnen: „eine schlecht verdeckte petitio principii"[94]).

Es ist auch unbedingt zuzugeben, daß hier für das Friessche System eine nicht unbedeutende Schwierigkeit vorliegt — mag man das zugrunde liegende Interesse auch durchaus anerkennen. Gerade im Zusammenhang religionsphilosophischer Untersuchung muß diese Betrachtungsweise am ehesten brüchig werden. Otto selbst hat ein starkes Gefühl dafür, daß an der religiösen Gültigkeitsfrage, an der Frage nach dem religiösen Objekt die Situation eine entscheidende Änderung erfährt: „Nun mag es vielleicht für den Naturwissenschaftler gleichgültig sein, ob die Kategorien, die er bei seinem Forschen anwendet, ob das Gesetz, das er erkennt, nur eine Form der Welt seiner Vorstellung ist, oder ob dem eine Welt der Wirklichkeit entspricht und gehorcht: für den Religiösen aber ist das nicht einerlei“ [95]).

Wahrheit, Gültigkeit aber kann in der Religion nicht statthaben, wo nicht von Gott wahr und gültig geredet wird. Von Gott — damit ist der Blick zwangsläufig auf das ‚religiöse Objekt‘ gerichtet: Damit wird gleichzeitig der ursprüngliche philosophische Rahmen gesprengt. Denn die Wahrheit, um die es sich hier handelt, das ‚Objekt‘, um das es sich hier geht, widersetzen sich rein anthropologischer Erfassung. Sie wollen und müssen dem Menschen „steil objektiv“ entgegentreten.

Für diese Erkenntnis hat Kants System keinen Raum. Bei Fries ist sie deutlich auf dem Wege. Otto betont sie nach Kräften schon in seiner Friesschen Periode und empfindet stark den Fortschritt Fries' Kant gegenüber. Trotzdem konnte er auf die Dauer auch bei der Friesschen Behandlung und Lösung der Frage nicht stehen bleiben. Davon wird zu handeln sein.

II.

Gott als Idee — Gott und Welt.

1.

Wir gehen den Gedanken Ottos, die sich hier wohl anschließen, noch etwas genauer nach. Es wurde am Schluß des vorigen Kapitels klar, daß die Sprengung des philosophischen Rahmens durch den Gottesgedanken — so wie wir sie bei Fries selbst andeuteten — sich auch und gerade bei Otto ankündigt. Das ist um so wichtiger, als die Gottesidee bei Otto konstitutive Bedeutung hat [96]).

Zunächst ist Gott jedoch auch für Otto eine „Idee“. Freilich soll diese Idee eine Wirklichkeit sein. Die Zweifelsfrage „Theodors“-de Wettes: ob Gott im Kantianismus nicht nur ein Gebilde unserer Gedanken sei? [97]) ist nach Ottos Ansicht im Friesianismus nicht nur für „Theodor“ überwunden. Wenn Otto daher die Gottes-Idee streng systematisch ableitet, so schließt er sich dabei bewußt auch an Kant an: Seine Ableitung gründet sich auf die „Kategorie der Gemeinschaft“ [98]), und denselben Ansatz findet er bei Kant [99]).

Allerdings ist damit nicht etwa eine Abwendung von Fries gegeben, bei dem die Gottesidee im Felde der Kategorien der Wechselwirkung entspringt[100]). Der enge Anschluß an den Friesianismus ist um so weniger zu übersehen, als ein Vergleich mit de Wettes Deduktion[101]) besonders deutliche Ähnlichkeiten mit Ottos Versuch zeigt. Und einer Parallelsetzung mit Kants Methode würde Otto zweifellos entgegenhalten, daß hier ganz klar werde: es sei eben nicht dasselbe, wenn zwei dasselbe tun. Er würde gerade hier wohl mit besonderem Nachdruck auf den Unterschied zwischen Kantischen und Friesischen Ideen hinweisen. Dieser Unterschied wurde bereits gewürdigt. Aber es scheint doch, daß streng genommen Gottes-Wirklichkeit und Gottes-Idee zweierlei sind. So vollkommen kann „Theodor"-de Wettes Zweifelsfrage auch dem Friesianismus gegenüber nicht verstummen.

Daß Otto — wie Fries auf seine Weise — jedoch den Bedenken, die sich hier erheben, nach Kräften zu begegnen sucht, zeigt besonders seine starke Betonung der Transzendenz Gottes, des A b s t a n d e s zwischen Gott und Welt.

2.

Auch hierin schließt Otto an Fries an. Es ist jedoch nicht zu verkennen, daß er die strenge Scheidung Gott — Welt schon von Anfang an selbständig betonte. Bereits im „Leben Jesu" spricht er z. B. von dem „Kranz besondrer Stimmungen", der sich um Jesu Predigt von der neuen Gerechtigkeit lege. Und als charakterisches Beispiel nennt er „die Stimmung absoluter Demut gegen Gott, und absolut gar keiner gegen Menschen"[102]). Es ist sehr eigenartig, daß Otto gerade diesen Zug hervorhebt: Man könnte schon meinen, Fries hier reden zu hören.

Und gleichgültig, ob hier wirklich bereits eine Reminiszenz an Friessche Aussagen vorliege: Dies ist sicher, daß Otto dieses Moment — wenn er sich denn von Fries besonders darauf aufmerksam machen ließ — mit betonter Zustimmung aufgreift[103]). Er könnte ähnlich wie sein Freund Bousset dies als einen wesentlichen Vorzug Fries' gegen Schleiermacher bezeichnen, daß die Gefahr des Pantheismus bei jenem völlig vermieden ist, während bei diesem „die starke gegensätzliche Spannung zwischen Ewigem und Endlichem" verschwimmt[104]).

Transzendenz Gottes heißt aber nicht, daß Gott nur außerhalb der Welt stünde. Vielmehr sind auch nach Otto Gott und Welt „bezogene Gegensätze" — wie Kattenbusch einmal formuliert[105]). Doch hindert das wieder nicht die Betonung des qualitativen Abstandes, vielmehr hat es sie zur Voraussetzung[106]). So entsteht die lebendige und Leben schaffende Spannung[107]), so gewinnt aber auch endliches Sein und Geschehen ein ganz neues Aussehen und einen ganz neuen Sinn.

3.

Otto kennt eine besondere religiöse Betrachtung zum Unterschied von der natürlichen — oder auch naturalistischen. Sein Buch über die „Naturalistische und religiöse Weltansicht" will das Recht dieser ‚eigenen' religiösen Betrachtungsweise verteidigen. Dabei taucht immer wieder ein Begriff auf, der lebhaft an Fries erinnert: ‚Teleologie'. Otto wirft dem Naturalismus vor, daß er die teleologische Betrachtung der Welt abweise [108]), wozu ihm freilich schlechterdings Recht und Vermögen fehlten. Zwar versucht der Darwinismus eine „natürliche" Teleologie zu gestalten, die damit im Gegensatz zur wahren, religiösen Teleologie steht [109]). Erst dadurch, so formuliert Otto, ist die Darwinsche Lehre „ausgesprochen antitheologisch, daß sie antiteleologisch ist" [110]).

Fromme Weltbetrachtung aber hat existentielles Interesse an der wahren Teleologie [111]). Und mit ihrem Interesse an teleologischer Naturbetrachtung verbindet sich das andere Anliegen: Daß das Gefühl der geheimnisvollen ‚Tiefe' des Seins Platz habe [112]). Damit ist der Zentralcharakter des Transzendenz- wie des Immanenzcharakters des Gottesgedankens — zugleich in der lebendigen Spannung ihrer Bezogenheit — klar herausgetreten. Denn teleologische Betrachtung heißt ja: Die Welt als ein „Reich der Zwecke" [113]) ansehen, „des Ewigen als des Grundes des Endlichen, als des Prinzips seiner Einheit und als seines begrifflich nicht aussprechlichen, nur durch lebendiges Gefühl aufgefaßten „Sinnes", d. h. seines objektiven telos" [114]) gewiß zu werden. Das „lebendige Gefühl", von dem dabei die Rede ist, geht eben auf die ‚Tiefe' von Welt und Geschichte.

Immanenz- und Transzendenzcharakter der Gottesidee bilden eine echte „Kontrast-Harmonie": Der schlechthin über der Welt stehende Gott wirkt in sie hinein und macht sich in ihrer ‚Tiefe' spürbar. Solche Seinsbetrachtung ist ein Eigenes des religiösen Geistes, über das er mit keiner Naturwissenschaft zu diskutieren hat. Die natürliche Weltbetrachtung „legt sich" dem religiösen Weltbild „unter" — mehr oder weniger glatt [115]). Und insofern hat religiöse Weltansicht starke Sympathie für eine Naturwissenschaft, die teleologischer und ‚Tiefen'-Schau weiten Raum läßt [116]).— Aber die religiöse Ansicht und besonders ihre Teleologie ist grundsätzlich unabhängig vom Weltbild der Naturwissenschaft: Sie kann es sein von der Erkenntnis der Transzendenz Gottes aus [117]):

> Wollte die Naturwissenschaft den Anspruch machen, von dieser (der religiösen) Theologie zu ‚befreien', so wäre sie albern, sie gliche dem Manne, der das Dasein von Tönen bestreitet, weil er sie durch sein Mikroskop nicht sehen kann.

Man muß sich deutlich machen, daß Ottos Fassung des Gottesgedankens diese Aussage bedingt und möglich macht.

Der Gott, dessen Wirken in dieser Zeit spürbar wird, ist ein Gott absoluter Transzendenz. Dies zu betonen ist Ottos stärkstes

Anliegen bei seiner Entwicklung der Gottes-Idee. Gerade hier ist aber wieder ein Punkt, in dem die Bewegung des Denkens noch nicht ausschwingen kann. Vielmehr stellt sich am Schluß doch wieder die Frage: Ob strenge Transzendenz Gottes in anthropologisch gewonnener Idee zur Geltung gelangen könne.

III.

Offenbarung als Ideen-Erschließung.

1.

Wie erhält der Mensch Kunde von Gott? Wenn die Kategorie der Mitteilung Gottes an den Menschen Offenbarung heißt — und Otto bejaht das[118]) — so stellt sich damit also die Frage nach der Offenbarung und ihrer Stellung im System.

Wie die Antwort auf diese Frage ausfallen muß, kann nach den bisherigen Ausführungen z. T. nicht zweifelhaft sein: Otto bewegt sich auch hier weitgehend in Friesschen Bahnen. Wesentlich ist jedoch zunächst festzustellen, daß die Bedeutung der Offenbarung bei Otto weit starker hervorgehoben wird als bei Fries. Es ist auch interessant zu beobachten, wie die wichtigen Ausführungen zu diesem Punkte in der „Kantisch-Friesschen Religionsphilosophie" nicht im eigentlichen Korpus des Werkes, sondern im Abschnitt über de Wette zu finden sind[119]). Damit deutet sich bereits eine Wendung zu stärker theologischer Betrachtung dieses wesentlich (oder ausschließlich) theologischen Begriffs an. — Otto stellt ja auch de Wettes System dar unter dem Obertitel: „Fries' Philosophie in Beziehung zur Theologie"[120]). —

Otto geht wieder aus vom Friesschen Gedanken des ‚Eigenen' und bestimmt Offenbarung als die ‚eigene' Quelle der Religion[121]). Sein religionsgeschichtliches Interesse läßt ihn hinzufügen: daß es in den hohen Ost-Religionen die entsprechende Kategorie unter anderen Namen gebe[122]). Damit charakterisiert er die zentrale Bedeutung, die ihm „Offenbarung" (bezw. ihre Äquivalente) für alle Religion zu haben scheint[123]). Diesen Gedanken äußert er z. B. auch schon in seiner Ausgabe der „Reden", wo er Offenbarung als „die Grundlage aller Religion" bezeichnet[124]). Und in einem späteren Aufsatz rühmt er es gerade Schleiermacher nach, daß er den Offenbarungsbegriff in seiner religiösen Bedeutung wiederentdeckt habe[125]).

Es ist also nicht zu bezweifeln, daß an diesem für das spezifisch religiöse Interesse zentralen Punkt des Systems ein starker Einfluß der Schleiermacher-de Wetteschen Linie auf Ottos Friesianismus sich geltend macht.

2.

Damit soll zunächst nichts weniger behauptet werden als etwa eine wesentliche Modifizierung oder gar eine Überwindung der

Friesschen Grundposition. Vielmehr mißt Otto der Ideen-Lehre — und in ihr ist ja der Ort der Offenbarung im Friesschen System — nun gerade auch wesentlich religiösen Charakter bei: Schon in der „Naturalistischen und religiösen Weltansicht" kontrastiert er natürliche und religiöse (Glaubens-) Erkenntnis. Und er bemerkt dazu, daß es dem Glauben dabei eigentümlich sei, „wider den Schein" zu gehen. Luthers Einfluß ist deutlich. Man sieht sich aber sogleich auch an Fries' Glaubensideen erinnert und an ihre Gewinnung aus doppelter Verneinung. Daß diese negatio negationis eine speziell und typisch religiöse Kategorie ist, betont Otto auch später noch [126]): Ein Zeichen dafür, wie stark dieser von Fries her bestimmte Gedanke in seinem Denken wirksam blieb. Wie wenig in der „Religionsphilosophie" ein Hinausgehen über die eigentlich Friessche Position auch nur erwartet werden kann, wenn — wie gezeigt — de Wettes Einfluß sich geltend macht, wird von vornherein klar, sobald man de Wettes eigenen Standpunkt sich vergegenwärtigt. Abgesehen von der Akzentverschiebung zu stärker theologischer Betrachtung, von der gesprochen wurde, liegt auch bei de Wette ein sauberer Friesianismus vor [127]):

> Die religiösen Ideen liegen in uns, und wollen nur angeregt und zum Bewußtsein gebracht sein.

Damit ergibt sich,genau wie bei Fries selbst, der Primat der „inneren" vor der „äußeren" Offenbarung. Die äußere Offenbarung ist auch hier ein „bloßes Anregungsmittel für den Geist". Sie ist nur das eine und minder wichtige Element des religiösen Lebens. Wichtiger ist die sogenannte „innere" Offenbarung [128]). Sie ist, wie Otto richtig im Anschluß an de Wette referiert, Voraussetzung und Kriterium für alles, das äußere Offenbarung zu sein beansprucht [129]): Offenbarung verlangt nämlich innerste Zustimmung [130]) — die nur aus der Tiefe der Vernunft kommen kann. Otto sagt in einem späteren Aufsatz [131]):

> Ihr positiver Anspruch auf Gültigkeit ist nicht beweislich. Er kann es garnicht sein, denn sonst wäre Offenbarung nicht Offenbarung.

Es ist also wieder und es ist bleibend ein echt religiöses Anliegen, das Otto in der Fries-de Wetteschen Richtung verwaltet sieht und das ihn veranlaßt, sie zu der seinen zu machen.

Typisch für die Wette ist wieder die Zweifelsfrage [132]), ob „Ewigkeit und Gott nichts als ein Gedachtes, zu ihrer eigenen Befriedigung Angenommenes der menschlichen Vernunft, aber nicht ein wirklich und objektiv Seiendes" wäre. Er schreibt aber denen, die so fragen möchten, den „Beweis der Objektivität der idealen Welt" zu: Ein solcher Beweis ist unmöglich [133]). Diese Objektivität wird nicht bewiesen, überhaupt nicht gedacht: sie tritt dem Menschen — in der Tiefe seiner Vernunft — entgegen! Interpretieren wir de Wette so richtig, dann deutet sich hier eine Wendung an, die über Fries hinausweist und auf spätere Ottosche Positionen hinweist. Das wird an späterer Stelle der Untersuchung deutlich wer-

den. — Otto nimmt in seiner Darstellung die de Wettesche Zweifelsfrage nicht auf, sondern er setzt sofort mit dem Positiven ein: Jenes ‚Tiefen'-Erkennen der inneren Offenbarung vernimmt die höchste, schlechthin objektive Wahrheit selber. Mit anderen Worten ausgedrückt, von der anderen Seite her gesehen heißt dasselbe [134]):

> Sichkundtun, Sichoffenbaren der ewigen Wahrheit in der Tiefe des menschlichen Gemütes.

Diese Sicht von der anderen Seite ist dasjenige, was der Theologe de Wette stärker hervorhebt als sein philosophischer Gewährsmann Fries. Und wir bemerken, daß Otto dieser Wendung sich anschließt. Der Friessche entschlossen anthropologische Ansatz bleibt jedoch gewahrt: Otto betont selbst in seinem Referat, daß jene Überzeugung gründe im Glauben an die Wahrheit unserer Erkenntnis [135]).

Dieses Prinzip des Selbstvertrauens ist freilich gerade bei einer betont theologischen Betrachtungsweise ein einigermaßen störendes Moment. De Wette empfindet das sichtlich, und er versucht, den anthropologischen Ansatz theologisch zu verbrämen:

> . . . die Vernunft bringt die höhere Erkenntnis, die Begeisterung und Andacht der Religion nicht hervor, sondern empfängt sie aus einer höheren Hand, vernimmt sie als göttliche Offenbarung [136]).

Hier ist der oben bereits angedeutete Punkt nochmals klar herausgestellt, an dem eine Weiterbildung ansetzen kann, ja fast muß.

Otto sieht sich jedoch hier zunächst noch stark an Fries gebunden. Zwar er empfindet wieder lebhaft das spezifisch religiöse Anliegen, das hier vorliegt, und sucht es nach Kräften zu betonen [137]):

> Der Religion „liegt daran, Gott zu vernehmen und sicher zu sein, daß es Gott selber ist".

Aber er glaubt wieder, auch diesem Anliegen im Rahmen des Friesianismus völlig zu seinem Recht verhelfen zu können [138]). Was bedeutet, so meint er, schon der Unterschied zwischen sogenannter „äußerer" Offenbarung (im strengen Sinn) und der „inneren"? Warum soll nicht echte Offenbarung „in den Tiefen des vernünftigen Geistes selber angelegt" sein, um aus dieser dann herauszusteigen [139]):

> Jede aus dieser Tiefe in das Mittelbare der Sprache und Symbolik hervorgehobene wahre religiöse Idee können wir Offenbarung nennen.

Otto wagt es sogar, Luthers Gegensetzung von „Vernunft" und „Offenbarung" in Parallele zu setzen zum Friesischen Gegensatz von „Reflexion" und „Vernunft". Und er zieht daraus unbedenklich die Folgerung: was im Friesianismus „Vernunft" heiße, sei dasselbe wie Luthers „Offenbarung [140]).

Den Friesianer Otto also interpretiert Siegfried jedenfalls richtig, wenn er sagt [141]):

> Die Vernunft selber — das ist jetzt die Behauptung Ottos — ruht auf einem intuitus mysticus. Also jene unerforschliche Tiefe ist nicht nur der Ort der Offenbarung, sondern diese Offenbarung soll als eigentlicher „substantieller" Grund der Vernunft verstanden werden.

3.

Es ist nur konsequent und daher vollkommen verständlich, wenn Otto die theologischen Ansätze, die sich bei de Wette finden und die dort z. T. wirklich als unorganische Einsprengsel auftreten [142]), nicht weiter verfolgt.

Das zeigt sich z. B. in der Stellung, die die Gestalt Christi bei de Wette und der „Kantisch-Friesschen Religionsphilosophie" einnimmt: Bei de Wette zeigt sich der Einfluß seines geschichtlichen Denkens. Ähnlich wie Schleiermacher betont auch er die Bedeutung „ausgezeichneter Geister" für die religiöse Menschheitsentwicklung [143]), die er im übrigen als Entwicklung menschlicher Bildungsgeschichte wertet. Auf dem Hintergrund dieser Entwicklung heben sich ihm „Stufen" der Offenbarung ab [144]), deren höchste einmal erreicht sein muß: Dann nämlich, wenn „die Verstandesbildung (sic!) der Menschen vollendet", d. h. der göttliche Geist im Fleisch erschienen ist. Und diese Stufe sieht de Wette in Christus erreicht. In diesem Sinn ist er weit entfernt, das Dogma von Christi Gottheit abzulehnen — wenn er es auch nicht gerade für einen glücklichen Ausdruck des eigentlich Gemeinten halten kann [146]).

Der Vergleich mit Fries zeigt wieder den Versuch, von der Basis seines Systems aus zu einer theologischen Betrachtungsweise durchzudringen. Und wieder hält Otto stärker an den Friesschen Grundlagen fest. Die Gestalt Jesu tritt bei ihm zunächst vollkommen zurück: In seinem Jesusbuch hatte er die „neue Religion Jesu" aus der Tiefe von dessen religiös-genialer Individualität verstanden [147]), im Hauptwerk kann er von Jesu „Entdeckung und Offenbarung" sprechen [148]): Die Nähe im Inhalt dieser beiden zeitlich so distanzierten Aussagen zeigt, wie stark der anthropologische Ansatz Ottos Denken entgegenkam und wie weit er gewirkt hat. Es ist dies um so bemerkenswerter, als an späterer Stelle der Untersuchung zutage treten wird, daß Otto gerade auch in diesem Punkte eine neue Position zu gewinnen trachtet.

4.

Außer der Gottes-Idee werden als Inhalt der Offenbarung die bekannten religiösen Grund-Ideen: der Freiheit und der Unsterblichkeit erörtert. — Die als vierte noch dazu tretende Idee der Seele ist mit dieser eng verbunden. — Es liegt am Tage, daß der Friesianismus damit ein Erbe der Aufklärung aufnimmt. Aber das übernommene Gut findet seine charakteristische Verwertung. Es geht auch hier wieder um den eigentümlich religiösen Charakter der Ideen. Darum kann man auch diese Frage bei de Wette besonders gut verfolgen. Er unterscheidet die psychologische von der idealen Freiheit, die sich im Gewissen kundtut [149]). Dies bezeugt der klar aufgefaßten Idee der Freiheit gegenüber die Endlichkeit des sittlichen Willens und erinnert damit an die Endlichkeit des Menschen selbst. Doch so, daß diese sich doppelt darstellende Endlichkeit nicht

als Entschuldigung, sondern als Schuld gefaßt wird[150]). Dies alles ist gut Friesisch. Vielleicht kann man eine Akzentverschiebung hören in einer stärkeren Betonung der Endlichkeit des ganzen Menschen bei de Wette. Darin würde Otto ihm folgen.

Besonders deutlich ist im ganzen Friesianismus die Betonung des religiösen Eigen-Charakters der Idee der Unsterblichkeit. Wir konnten dies schon bei Fries selbst feststellen in seiner Polemik gegen den vulgären Begriff von Unsterblichkeit. Diese Polemik geht durch den ganzen Friesianismus hindurch bis zu Otto[151]). Sie scheint übrigens von Schleiermacher nicht ganz unbeeinflußt zu sein[152]). Dieser betont vor allem die echt religiöse S e h n s u c h t nach dem wahren Sein — ein Moment, das Otto schon früh aufnahm[153]). —

Dies Letzte führt noch einen Schritt weiter. Die Ideen als Elemente der Welt des Glaubens sind im Friesschen Sinn eine zunächst recht kühle, um nicht zu sagen: frostige Angelegenheit. Daß aber eine echt religiöse Idee nicht kühl noch gar frostig ist, tut sich durch das religiöse Gefühl unmittelbar kund. Woher käme denn die S e h n s u c h t nach der Unsterblichkeit, von der auch der Friesianismus weiß?

Die Ideen haben nach Friesscher Lehre einen reichen positiven Inhalt. Otto kann ihn sogar „unaussprechlich reich" nennen[154]). Und dieser Inhalt „tut sich kund in Gefühlen"[155]). Diese Gefühle nun sind zunächst durchaus „rational" gefärbt und eben auf Ideen bezogen. Doch urteilt Bornhausen aus einem ganz richtigen Eindruck heraus, daß in diese Ideen mit dem unaussprechlich reichen Inhalt „das Irrationalste, was es gibt, hineingepackt" werde[156]). In der Tat kündet sich auch hier eine Sprengung des rationalen Rahmens an. Eigentlich sind es schon nicht mehr die Ideen, auf die der Blick sich richtet, sondern die transzendente Wirklichkeit „tut sich kund", ragt hinein und muß den rational-anthropologischen Ansatz im letzten Grunde brüchig machen. Anthropologisch gesprochen wird die Idee: erfaßt, erkannt, gewonnen. Hier aber tut sich etwas kund. Eine Idee kann mir im strengen Sinne nicht gegenübertreten. In irgendeiner Weise ist sie immer m e i n e Idee — ob ich mich nun produktiv oder rezeptiv mit ihr befasse. Doch im positiven „Inhalt" der religiösen „Ideen" kündigt sich etwas an, das von sich aus in die anthropologische Sphäre hineinwirkt und damit die bisherige Blickwendung völlig umkehrt.

Wieder ist ein Punkt bezeichnet, an dem Weiterentwicklungen ansetzen werden.

5.

Anhangsweise sei noch auf ein Moment hingewiesen, das bei Otto eine wichtige Rolle spielt. Er spricht gern von den „Parallelen und Konvergenzen" der Religionsgeschichte.

Otto ist auf das hier zugrundeliegende Phänomen schon früh aufmerksam geworden[157]). Er polemisiert charakteristischer Weise

dabei auch schon gegen die andere These, die Ähnlichkeiten irgendwelcher Erscheinungen und Entwicklungen aus wechselseitiger Abhängigkeit erklären will.

Wenn Otto sich für solche Ähnlichkeiten interessiert, dann nicht, um Abhängigkeiten zu konstatieren, vielmehr erscheint es ihm bedeutsam, daß — und zwar gerade auf religiösem Gebiet — solche „Parallelen" unabhängig voneinander auftreten. Wie erklärt er dies?

Man könnte die Erklärung suchen in der Ähnlichkeit bzw. Gleichheit der „Offenbarung". Und da es um Parallelen des religiösen Lebens und Denkens geht, so würde es sich also um die Ähnlichkeiten der Antworten auf die eine Offenbarung, die eine sich kundtuende transzendente Wirklichkeit handeln, von der am Ende des vorigen Paragraphen die Rede war. Aber Otto sieht hier gerade einen Punkt, an dem der anthropologische Ansatz sich bewährt. Also: die einheitliche Anlage[158]), die übereinstimmende Funktion des Menschengeistes[159]) ist der Grund der Parallelen und Konvergenzen. Damit verträgt sich aufs beste der eigene „Geist", der den verschiedenen Religionen eignet[160]), ebenso die Verschiedenheiten innerhalb desselben religiösen Genus, etwa der Mystik[161]). Bemerkenswert ist, daß Otto diese Erscheinung bis in seine jüngsten Schriften hinein immer wieder verfolgt hat[162]), und daß sich nirgends ein Zeichen dafür findet, daß er hier den anthropologischen Ansatz irgendwie verlassen hätte. Dies zeigt wieder einmal, wie stark doch Friessche Gedanken bei ihm wirksam geblieben sind. Da es sich hier überdies um ein Gebiet im Problemkreis der Offenbarung handelt, sei besonders auf die Diskrepanz zu dem Ausblick am Schluß des vorigen Paragraphen verwiesen. —

IV.

Die geschichtliche Wirklichkeit.

1.

In den vorangehenden Kapiteln wurde der Blick — ähnlich wie bei der Darstellung Fries' — auf die Punkte im Denken des Friesianers Otto gerichtet, an denen der Ansatz zu neuen Entwicklungen besonders deutlich zu werden schien. Als dritte Einzelfrage sei der Problemkreis dargestellt, in dem Otto bewußt die Friessche Position überschritten hat: die Frage nach der Bedeutung der geschichtlichen Wirklichkeit.

Bereits in der „Einführung" sind die geistesgeschichtlichen Entwicklungen angedeutet worden, die zu Ottos Stellung hinführen. Diese Linien sind zunächst noch etwas stärker auszuziehen.

Otto selbst hat die Bedeutung der Geschichte für die Religion früh entdeckt[163]). Das war in der geistesgeschichtlichen Situation seiner Zeit nicht verwunderlich. Er betont jedoch außerdem selbst,

hier besonders von Schleiermacher beeinflußt zu sein[164]), dessen berühmte 5. Rede ja allgemein von stärkster Wirkung in dieser Beziehung gewesen ist[165]). Otto weiß sich damit auf einer Linie, die, in der Aufklärungszeit schon angelegt, über Lessing und Herder zu Schleiermacher und de Wette führt. Und die Fries kaum berührt.

Daß Schleiermacher hier wirklich von größter Bedeutung ist, braucht nicht mehr besonders hervorgehoben zu werden. Es mag jedoch angemerkt sein, daß Otto in I. G. Schlosser auch in der Frage der „Geltung des Geschichtlichen auf dem Gebiete des Religiösen" einen Vorläufer Schleiermachers sieht[166]). Die Frage jedoch, ob und in welcher Weise Fries in diese Entwicklung einzuordnen sei, ist neuerdings abweichend von der üblichen Ansicht beantwortet worden. Josef Hasenfuß bemüht sich in der neuesten Darstellung der Friesschen Religionsphilosophie, die Bedeutung des Geschichtlichen für diese herauszuarbeiten. Obwohl er jedoch seine verdienstvolle „Darstellung des Historischen in Fries' Religionsphilosophie im besonderen"[167]) auch mit entlegenem Material zu füllen sucht, bleibt der Eindruck einer Dürftigkeit des Ergebnisses, die das bisher geltende Urteil kaum umzustoßen imstande ist.

Dies allgemeine Urteil geht dahin, daß von einer grundsätzlichen Bedeutung des Geschichtlichen in Fries' Religionsphilosophie keine Rede sein könne[168]). Wesentlich ist, daß Otto sich diesem Urteil anschließt[169]). Wie man daher auch die Frage im Rahmen des Friesschen Systems selbst beantworten möge: Einen entscheidenden Einfluß auf Otto kann man nicht behaupten. Dem widerstreiten schon seine klaren Selbstaussagen.

Es ist damit jedoch nicht von vornherein eine grundsätzliche Modifizierung des Friesschen Systems gegeben. Im Gegenteil: Wie ja in der „Einführung" schon angezeigt, weiß sich Otto außer von Schleiermacher hier gerade von einem Friesianer bestimmt: von de Wette[170]). Auch de Wette weiß sich in diesem Punkte von anderer Seite beeinflußt. Er selbst macht auf Herder und Schleiermacher aufmerksam[171]). Wichtig ist, daß er versucht, streng im Rahmen des Friesianismus die Geltung der geschichtlichen Wirklichkeit für das religiöse Leben einzuführen. Dabei setzt er an dem Punkte ein, an dem sich, wie Otto bemerkt, dasselbe Unternehmen schon für Fries nahe gelegt hätte: bei der Lehre von der Ahndung.

De Wette argumentiert im Anschluß an Schleiermachers 2. Rede kurz so, daß die Ahndung des Ewigen im Endlichen nicht nur an der naturhaften, sondern gerade auch an der geschichtlichen Wirklichkeit sich entzünden müsse. Und das ist die These, die Otto aufgreift.

2.

Wie stellt sich nun die Bedeutung des Geschichtlichen für die Religion genauer dar? Einen ersten Hinweis gibt der im vorigen Kapitel auftretende Begriff der äußeren — oder „geschichtlichen" — Offenbarung. De Wette, der diesen Begriff besonders präzis faßte,

versteht darunter „jede Hervorhebung des Unmittelbaren in das Mittelbare des Bewußtseins und der Gemeinschaft (, die wir) auf eine göttliche Offenbarung zurückführen, (und) welche, da sie sich in der Geschichte entwickelt, die äußere geschichtliche genannt wird“ [173]). Diese geschichtliche Offenbarung ist nichts anderes als eine Entwicklung der menschlichen Bildungsgeschichte [174]). Geschichte hat also einmal ihre Bedeutung als Religionsgeschichte, die als ein Teil der allgemeinen menschlichen Geistesgeschichte angesehen wird. Otto hat, unter stärkerer Betonung des ‚Eigenen' der Religionsgeschichte, diesen Fragenkreis energisch aufgenommen [175]). Das beweist seine umfangreiche religionsgeschichtliche Forschungsarbeit. In seiner „Religionsphilosophie“ ist der Religonsgeschichte auch bereits ein wesentlicher Platz innerhalb des religionsphilosophischen Gesamtgebiets angewiesen [176]). Der allgemein-geistesgeschichtliche Ansatz bleibt jedoch auch bei Otto gewahrt: Geschichte der Religion ist auch ihm Geschichte der Entwicklung des vernünftigen Menschengeistes [177]). Auch sein Lieblingsgedanke vom besonderen „Geist“ der Religionen [178]) hat stark geistesgeschichtliche Färbung.

Die Geschichte und besonders die Religionsgeschichte wird nun aber vor allem als Gegenstand ahndender Auffassung gewertet [179]). De Wette bezeichnet sie daher als „symbolisch“ [180]). Er will damit andeuten, daß die geschichtliche Wirklichkeit ebenso, nein stärker noch als die naturhafte geeignet sei, den Menschengeist zu wecken, anzuregen, zu bilden [181]), und das heißt letzlich: seine in der Tiefe ruhenden religiösen Ideen in der Ahndung Gestalt werden zu lassen. Das ist der Punkt, auf den Otto immer wieder hinweist: die Anwendung der Ahndung auf die Geschichte: „Die Geschichte als Spiegel der Gottheit“, wie de Wette selbst es einmal formuliert [182]). Auch Schleiermacher scheint auf seine Weise hierauf schon zu deuten, wenn er in der 2. Rede bereits sagt [183]):

> Geschichte im eigentlichsten Sinn ist der höchste Gegenstand der Religion, mit ihr hebt sie an und endigt mit ihr.

Wenn Otto trotzdem urteilt, der Sinn der Frage Schleiermachers sei psychologisch, nicht historisch — so gilt dies für den Friesianismus in besonderem Maße. Otto spricht es klar aus, daß man erst mit einem anthropologisch zu gewinnenden allgemeinen Begriff von Religion an die Geschichte herantreten könne [184]). Der psychologischen Untersuchung *folgt* erst die historische Induktion [185]). So bleibt der rational-anthropologische Ansatz gewahrt, und R. Paulus urteilt mit Recht, daß hier der Grund für Ottos letzlich immer noch ungenügende Betonung des Geschichtlichen liege [186]). Bornhausen, dem selbst an der Betonung der Geschichte sehr viel liegt, schließt sich diesem Urteil in seiner Weise an [187]). Und Köberle bringt dieselbe Ausstellung auf die gute Formel, daß bei Otto der Unterschied zwischen Mythus und Geschichte nicht klar herauskommen könne [188]).

Ottos Ausgangspunkt bleibt in der Tat ganz deutlich die psychologisch-anthropologische Wirklichkeit, und notwendig hemmt dies in der Tat eine konsequente Würdigung der Geschichte als Geschichte, gerade im Bezirk der Religion. Denn so einfach ist es ja nicht, wie Bousset es darstellt: daß Fries „ein Gerippe, das dem Leib des religiösen Lebens seinen Halt verleiht", gebildet habe [189]), das dann nur mit dem „Fleisch und Blut" geschichtlicher Wirklichkeit zu umkleiden wäre. Es ist eben ein grundsätzlicher Unterschied: ob religiöse Wirklichkeit in der Geschichte entgegentritt — oder ob dort religiöse Momente wiedergefunden werden. Mit anderen Worten: Ob die Geschichte als primäres Datum — oder als Anschauungsmaterial gewertet wird.

Otto geht unzweifelhaft von der zweiten Position aus. Das hindert ihn nicht, in seiner Weise die Geschichte nach Möglichkeit zu würdigen [190]). Vor allem liebt er den Hinweis auf die Bedeutung der „religiös-genialen Persönlichkeit": Hier berühren sich ja anthropologischer und geschichtlicher Ansatz am engsten. Hier nimmt Otto auch den Ansatzpunkt für die Bedeutung des Geschichtlichen in der Religion an [191]). Er zeigt sich daher stark interessiert am Geist eines Jesaia, Jeremia u. a. [192]) — wobei er sich wieder deutlich von de Wette beeinflußt zeigt [193]).

So spielt die Geschichte im System Ottos eine doppelte Rolle: Einmal als Gegenstand der „Ahnung der göttlichen Weltregierung" (mit de Wette zu reden): die Geschichte als teleologischer Prozeß [194]). Und sodann, speziell als Religionsgeschichte: als Verwirklichung der anthropologisch aufgefaßten religiösen Menschheits-Anlage.

In beidem ist der anthropologische Ansatz gesichert. Die Friessche Position erscheint zwar erweitert, jedoch in keiner Weise in Frage gestellt. Vielmehr wird die Erweiterung durchaus im Rahmen des Systems vorgenommen.

Erst in späteren Schriften deutet sich auch in diesem Punkte ein Hinausgehen über den Friesschen Standpunkt an. Eine Bemerkung in den früheren Auflagen des Hauptwerkes, die später übrigens weggelassen wurde, weist z. B. hin auf den starken Unterschied zwischen Erkenntnissen aus psychologischen P r i n z i p i e n und solchen, „die auf historische T a t s a c h e n sich beziehen und gründen" [195]). Noch deutlicher ist ein Passus in einem späteren Aufsatz [196]):

> Sicher ist, daß wir ganz u n g e s c h i c h t l i c h verfahren, wenn wir es (das Gebiet charismatischen Wirkens) einfach deswegen als nicht vorhanden streichen wollen, w e i l e s u n s e r e n B e g r i f f e n von „mit natürlichen Dingen zugehen" vorläufig nicht entsprechen will.

Hier ist jedenfalls der Primat der ratio erschüttert [197]).

3.

Es ist sehr eigenartig, daß gerade an dem Punkte, an dem Otto von vornherein über Fries hinausstrebt, so wenig Linien auf eine

Überwindung des Fries'schen Grundstandpunktes deuten. Es scheint, daß der Grund hierzu darin zu suchen ist: daß nicht nur in der Friesschen, sondern auch in der späteren Position Ottos Momente liegen, die hier stark retardierend wirken.

Die Frage sei auf die Formel: Geschichte und Offenbarung gebracht. Der Zusammenhang beider auch bei Fries-Otto wurde sichtbar im Begriff der „äußeren oder geschichtlichen" Offenbarung. Er wurde bereits an Fries' und an Ottos System dargestellt, und es wurde deutlich, daß dieser Begriff ziemlich matt erscheint und entscheidend von der wesentlicheren „inneren" Offenbarung her bestimmt wird. Immerhin war ja am Ende des vorigen Kapitels klar geworden, daß trotzdem der Offenbarungsbegriff auch im System Ottos die ihm innewohnende Dynamik beweist und eine Weiterentwicklung anbahnt.

Es tritt jedoch gerade in der späteren Position Ottos ein Moment hervor, das hier stark hemmend wirken muß. Indem ein Punkt der weiteren Untersuchung hier kurz vorausgenommen wird, bezeichnen wir dies Moment als die Trennung der Ethik vom „Numinosen", d. h. vom religiösen Grund-Element.

Nun hat J. W. Schmidt-Japing in einer Untersuchung über „Geschichte und Offenbarung" [198]), auf die als systematische Grundlegung hier verwiesen sei, den unlöslichen Zusammenhang beider entwickelt [199]).

> Geschichte und Gott gehören zu Haufe, Geschichte und Offenbarung gehören zusammen.

Sein Ausgangspunkt ist dabei die „geschichtsmächtige T a t". Geschichte entsteht da, wo der Mensch „sich in ethischer Tat in seiner Persönlichkeit zusammenfaßt" [200]). Diese Tat hat Spannung, Leben, Wirkung darin, daß sie Natur und Geist (Wille) zusammenfaßt. Sie wird Hinweis auf Gottes „ursprüngliche Tat": seine Offenbarung. S i e ermöglicht und setzt erst alles geschichtegestaltende, geschichtewirkende, geschichtsmächtige Handeln.

Damit ist die Wesensverbindung von Geschichte und Offenbarung von einer e t h i s c h e n Grundposition aus dargetan.

Und blickt man von hier aus auf Ottos Stellung, so ist dies einsichtig: Weil Otto das Ethische vom Ursprünglich-Religiösen trennt, kann er nicht zu dieser Bewertung des Handelns und der Geschichte kommen, die die Erkenntnis des echten Zusammenhangs von Geschichte und Offenbarung voraussetzt [201]). Seine idealistische Grundansicht von der Geschichte als Entwicklung von Ideen [202]) verbaut ihm den Weg zu dem Ziele, das an sich er selbst aufzuzeigen sich bemüht.

Und eben: Weil hier ein Moment wirksam ist, das gerade Ottos spätere Position bestimmt, wird erklärlich, daß ausgerechnet hier die Ottosche Stellungnahme stark beharrenden Charakter zeigt.

V.

Das ‚Eigene'.

1.

Wir fassen zusammen, was die Analyse der Friesischen Position Ottos ergab. Dazu stellen wir zu Beginn die These auf:

Das rationale, an Fries orientierte System der Religionsphilosophie Ottos hat Bedeutung und letztes Ziel in der Herausstellung und Sicherung des ‚Eigenen' der Religion.

Den Begriff des ‚Eigenen' fanden wir bereits bei Fries. Wenn wir ihn als charakteristisches Merkmal dieser ersten nun herausgearbeiteten Position Ottos herausstellen, so soll damit zunächst noch einmal ganz eindrücklich gemacht werden, wie eng der Zusammenhang zwischen Fries und Otto sich uns darstellt. —

Dieser ganze Abschnitt wurde überschrieben: Vom Rationalen in der Idee des Göttlichen. Der Begriff des ‚Eigenen', in dem diese Ausführungen nun ihr Ziel finden, ist ein durchaus rationaler Begriff. Otto selbst bezeichnet die Überzeugung vom Eigen-Leben der Religion als ein wesentliches Moment rationalistisch-aufklärerischen Erbes bei Fries[203]). Und dieser Einfluß der Aufklärung hat nicht nur auf Fries gewirkt: auch Ottos anderer Gewährsmann, Schleiermacher, ist von hier aus stark bestimmt. Es ist ein Hauptanliegen seiner „Reden", eben dies Eigen-Leben der Religion eindrucksvoll herauszustellen[204]). Und seine wie Fries' Betonung der Bedeutung des religiösen Gefühls[205]) liegt ganz in der gleichen Linie. Auch die Wendung gegen die einseitig reflektierende Art der Religionsbetrachtung und die Wertung der Unmittelbarkeit des religiösen Gefühls bezeichnet Otto wiederum als ein Erbe der Aufklärung[206]).

Bei Otto selbst ist das Interesse für das Eigene auf dem Gebiet des Religiösen schon früh feststellbar. Bereits in seinem Lutherbuch finden sich deutliche Spuren: So, wenn er den Glauben als ein ‚eigenes' Vertrauen, die Religion als ‚eigenes' Grundgefühl charakterisiert[207]). Ebenso hat in seinem „Leben Jesu" eine Äußerung wie die, daß der Grundzug des Evangeliums „affektvoller, nicht intellektueller Art" sei[208]) hier ihre Wurzel. Man kann außerdem sagen, daß das ganze Buch über „Naturalistische und religiöse Weltansicht" sein Ziel darin habe, dies ‚Eigene' aufzuweisen und sicherzustellen[209]).

Und diese Herausarbeitung des Eigenen, die Otto in seiner „Religionsphilosophie" energisch aufnimmt, trägt wie gesagt durchaus rationalen Charakter: Es handelt sich, wie Bousset recht gut formuliert, „um einen A u f w e i s der notwendigen und grundlegenden Ideen und die Bestimmung ihres Ortes im Gesamtwesen der menschlichen Vernunft"[210]). Um den eigenen Bezirk, um die eigene Quelle des religiösen Lebens und der religiösen Gewißheit geht es[211]): eine Aufgabe, die sich auf e i n e r Ebene abspielt. Es gibt religiöse Gefühle — und andere. Es gibt einen religiösen Bezirk —

neben anderen. Dabei sind Blickrichtung und Methode streng rational-anthropologisch. Nygren spricht von der „psychologistischen Umformung des transzendentalen Apriori" durch Otto [212]).

Der rationale Charakter des Anliegens wird deutlich auch an gewissen Einzelzügen: Die Unterscheidung zwischen „religionskundlicher" und „theologischer" Betrachtungsweise, auf die Otto Wert legt, trifft er so, daß diese die eigenen, jene fremde Kategorien an das religiöse Phänomen heranträgt [213]). Überhaupt legt er, auch hier im Gefolge Fries', Wert auf die Herausstellung spezifisch religiöser Kategorien: So vor allem „Sünde", ferner „Gott haben" [214]). Oder er weist hin auf spezifisch religiöse termini wie tao, logos u. a. [251]). — Es ist auch nicht zu übersehen, daß in der Feststellung des ‚Eigenen' eine besondere Stärke Ottos liegt. Man wird Thimme in gewissem Sinne Recht geben, wenn er behauptet, daß Ottos „stärkste Seite das Unterscheiden" sei [256]) — besonders wenn man verfolgt, wie er diese Kunst bis in seine jüngsten Untersuchungen hinein übt [217]).

Die Gewinnung und Sicherung des ‚Eigenen', wie sie bisher skizziert wurde, könnte man etwa in Friesscher Terminologie wesentlich im Gebiet des „Glaubens" lokalisieren. Doch ist, worauf Otto selbst nachdrücklich hinweist, der „Glaube" ja nicht die einzige Beziehung auf das Ewige. Hinzu tritt das Gefühl [218]). Und gerade dies tritt auch in den Dienst der Bestimmung des ‚Eigenen'.

2.

„Gefühl" im Friesschen Sinne hat, wie oben näher ausgeführt, zunächst einen durchaus rationalen Charakter. Und Otto schließt sich gerade hier wieder ganz eng an Fries an. So geht es ihm nun um das „Eigene" — nicht mehr der religiösen Begriffe, sondern — des religiösen Gefühls [219]). Gerade das Gefühl vermag seiner Ansicht nach das Eigene zu fassen: als Beispiel führt er das Sprachgefühl an [220]). Und besonders das Eigene im Gebiet religiösen Gefühls [221]) sucht Otto noch in späteren Werken, als die zur Verhandlung stehende Periode seines Denkens schon ziemlich weit hinter ihm lag. Besonders deutlich zeigt sich der Zug im Hauptwerk [222]). Und noch kürzlich formuliert er in „Gottheit und Gottheiten der Arier" [223]):

> Religion ist als Gemütshaltung charakterisiert durch Gefühle eigentümlicher Art, die zu Gefühlen auf anderen Gebieten unseres Seelenlebens Analogien haben und solche mannigfach mit sich verbinden, die aber zugleich von ihnen als qualitativ besondere und aus den anderen nicht ableitbare unterschieden sind.

Trotz des rationalen Charakters, den die Lehre vom Gefühl bei Otto hat, ist hier doch der geometrische Ort jener Einbruchsstellen einer neuen Betrachtungsart, die sich in den vorigen Kapiteln bereits ankündigte. Das nämlich ist charakteristisch für das Gefühl im Ottoschen Sinne, daß es — stärker als etwa ein Begriff es vermöchte — unmittelbar von seinem Gegenstand her bestimmt wird. Der Charakter des Objekts bestimmt und bedingt den Eigen-Charakter des Gefühls: die eigentümlich religiösen Gefühle erwachen

vor einem ‚solch' Übermächtigen[224]) — vor dem ‚Ganz Anderen'[225]). Oder, wie es bei Otto gern heißt: die ‚Tiefe' des Seins erweckt sie. Von dieser Tiefe handelte schon die „Weltansicht"[226]). Die Tiefen-Erfahrung der Mystik zieht Otto sichtlich immer wieder gerade zu dieser hin: Man vergleiche besonders sein Buch über „West-Östliche Mystik"[227]). Die Tiefe der Dinge als das wahre Sein, der Seelengrund, via negationis und via eminentiae als Versuch, die Tiefe des Seins zu vergegenwärtigen — das sind die hauptsächlichsten Momente, die auf Otto so stark anziehend wirken.

Dies charakterisiert ihm die Frömmigkeit überhaupt: daß sie im Gefühl diese Tiefe ergreife, die in ‚Geheimns' und ‚Wunder' sich kundtut[228]). Der Fromme, der sich der Welt gegenübersieht, bekennt[229]):

> Die Welt ist in keinem Punkte das Selbstverständliche, sondern an jedem das ganz Erstaunliche. Und ihre Gesetze sind Rätsel, auf Formeln gebracht.

Die Erkenntnis dieser Tiefe des Seins und des Lebens ermöglicht teleologische Betrachtung — fast fordert sie sie[230]). Aber damit ist nicht telelogische Spekulation gemeint: Die wird vielmehr durch fromme Betrachtung überwunden[231]). Man bemerke die stark antispekulative Wendung. Die Eigenart gefühlsmäßiger[232]) Erfassung der Wirklichkeit tritt in dieser Entgegensetzung klar hervor.

3.

Nun ist es möglich, zusammenfassend festzustellen, in welcher Richtung die Entwicklung weiterdeutet. Schon in der „Religionsphilosophie" findet sich am Schluß ein Ansatz dazu, daß die religiöse Wirklichkeit nicht nur als ein eigener Bezirk im Gebiet menschlichen Lebens, sondern als etwas gewertet wird, das auf ganz anderer Ebene zu suchen ist: Wir meinen die Bemerkung Ottos, daß Religion „nicht ein Stück Ergänzung der Humanität ..., sondern ein Eigentümliches, Ungeheures bedeutendes für sich" sei[233]). Damit deutet sich die Wendung an, die jeweils am Ende der Kapitel dieses Teils herausgestellt wurde und auf die wir im vorigen Paragraphen bei der Untersuchung des Gefühls noch einmal besonders klar aufmerksam wurden: die Blickwendung von der immanenten — psychologischen, anthropologischen oder wie immer — auf die transzendente Wirklichkeit[234]).

Es ist sehr interessant zu sehen, daß in diesem Punkte die Verwandtschaft Ottos mit Schelers phänomenologischer Religionsphilosophie sichtbar wird. Scheler hat für die Bemühungen Ottos, mit dem Blick auf die transzendente Wirklichkeit das Eigene der Religion herauszuarbeiten, warme Anerkennung[235]). Und er stellt fest, hier sein eigenes Anliegen zu finden[236]). Ottos Satz, daß „Religion mit sich selber anfängt"[237]) lautet in Schelers Formulierung[238]):

> Die Religion, soweit sie sich entwickelt — entwickelt sich autogenetisch, nicht heterogenetisch.

So findet die Untersuchung des ‚Eigenen' ihr Ziel, indem sie über sich hinausweist. Das Eigene, so lautet unsere These, bestimmt eine Entgegensetzung auf einer Ebene. Wir sehen uns jedoch auf weiter- und tiefergehende Unterscheidungen gewiesen. Es geht letzten Grundes nicht mehr um Bezirke im menschlichen Geistes- und Gefühlsleben, sondern um die Erfassung eines „Wertes sui generis", wie Rickert formuliert[239]). Die rein immanente Betrachtung kann nicht aufrecht erhalten werden, sobald dieser transzendente Wert klar ins Gesichtsfeld tritt. Damit ist zugleich die rein rationale Betrachtungsweise auf ihre Grenzen gewiesen. Die Ewigkeit muß, wo sie wirklich hereinbricht, den Rahmen innerweltlicher Kategorien sprengen.

Wenn denn das ‚Eigene', um das es Otto in dieser ersten Periode letztlich ging, seine klarste Formulierung in dem Satz erhält, daß „Religion mit sich selber anfange" — so erfährt dieser Satz seine letzte Erfüllung und seine Überwindung zugleich in dem anderen[240]):

Gott ist, in sich selbst, noch eine Sache für sich.

ZWEITER ABSCHNITT: ÜBER DAS IRRATIONALE IN DER IDEE DES GÖTTLICHEN.

(Phänomenologische Wesens-Erfassung).

I.

Was heißt irrational?

1.

Die Erkenntnis von der eigentümlichen ‚Tiefe', auf die religiöse Erfahrung und religiöses Leben geht, macht sich im Denken Ottos nicht nur sehr stark, sondern auch schon sehr früh bemerkbar. Und zwar ist dabei in besonderer Weise hervorzuheben, daß schon früh die eigentümliche Grundwendung dabei hervortritt: Daß Ottos Augenmerk nicht nur auf das religiöse Leben als einen Spiegel dieser Tiefe, sondern auf die „jenseitige Realität" gerichtet ist[241]). Er hat dabei einen klaren Eindruck davon, daß die transzendente Wirklichkeit, um die es hier geht, nicht rational begrifflich aufgefaßt und umgriffen werden kann. Er sieht sie sich vielmehr entgegenkommen im Gefühl[242]). Und bereits in seiner „Religionsphilosophie" stellt er die Aufgabe der „Entwicklung und Beschreibung der religiösen Gefühle, durch die wir die wahre Welt nach ihrem objektiven Wert und Zweck in der Erscheinungswelt auffassen und anerkennen"[243]).

Otto läßt sich daher von Schleiermacher sagen, daß Verständnis von Religion mit Gefühls-Analyse beginnen muß[244]). Und damit

kommt er in eine ausgesprochen anti-rationale Frontstellung hinein: Die Tiefe, das Geheimnis, die dem frommen Gemüt sich ankündigen, entziehen sich dem begrifflichen Erfassen, erschließen sich nur im „Erlebnis", im Gefühl. Frommsein ist Gefühl, ist Andacht[245]). Religion ist „Erleben des Geheimnisses schlechthin"[246]). Nicht von „Vorstellungen", sondern von „Erlebnissen" hat daher die Deutung und Erklärung der Religion auszugehen — wie Otto polemisch gegen Wundt ausführt[247]). Kurz: Erleben wird gegen alles rationale Erklären-wollen gesetzt[248]).

Daß Otto mit dieser Frontstellung und dieser Aufgabensetzung dem allgemeinen Zeitbewußtsein stark entgegenkommt, ist mehrfach bemerkt worden und gewiß richtig[249]). Man braucht nur an ein anderes Buch zu denken, das, fast gleichzeitig mit Ottos Hauptwerk erscheinend, eine ähnliche Richtung auf seinem Gebiet einschlägt und ebenfalls einen bedeutenden Erfolg zu verzeichnen hatte: Oswald Spenglers „Untergang des Abendlandes"[250]).

Doch ist daneben nicht zu übersehen: Einmal, daß in Ottos erster Position, die im vorigen Abschnitt gekennzeichnet wurde, deutliche Ansätze für sein neues Programm sich finden. Darauf ist ja jeweils auch das Augenmerk gerichtet worden. Und sodann, daß in der neuen Aufgabenstellung Einflüsse sich durchsetzen, die von Anfang an Ottos Denken mitbestimmt haben, die nun aber zu stärkerer Bedeutung gelangen.

2.

Es ist hier nochmals nachdrücklich auf den Einfluß Schleiermachers hinzuweisen, auf den bereits in der „Einführung" aufmerksam gemacht wurde[251]). Otto macht selbst gern auf die Wendung Schleiermachers gegen rationalistische Religionstheorie, d. h. aber besonders: gegen Kant aufmerksam[252]). In der Linie Schleiermachers wären ja außerdem noch Schlosser[253]), Jacobi[254]), Herder und Goethe[255]) zu nennen, auf die Otto z. T. selbst hinweist. Mit der Wendung gegen den Kantischen „Rationalismus" ist aber gleichzeitig eine Wendung gegen Fries gegeben, wenn auch Weber[256]) mit gewissem Recht bemerkt, daß die Friessche (speziell Neofriesische) Erkenntnislehre einen bemerklichen Einschlag von Irrationalem habe. Otto selbst weist doch hin auf den letztlich rationalen Charakter auch der Friesschen Ahndungslehre, in der die „Teleologie" eine so große Rolle spielte. Und er fügt hinzu, daß erst bei Schleiermacher die Einbettung ins Irrationale sich vorfinde[257]). Wenn daher Troeltsch auch Ottos Frontwechsel vielleicht zu schroff sieht, wenn er behauptet: „Aus Fries ist Hegel und Schleiermacher geworden"[258]) — so ist eine deutliche Wendung doch nicht zu verkennen.

Dabei sind es, wie gesagt, vor allem Schleiermachersche Linien, die sich mit verstärktem Einfluß durchsetzten. Otto hebt hervor, daß die Anschauung von der ‚Einheit' und ‚Tiefe' der Welt den Hintergrund der Schleiermacherschen Religionsphilosophie bilden[259]). Und

wie Siegfried bemerkt, sind „Einheitsschau" und „Innenschau" auch bei Otto Wege zur ‚Tiefe'[260]). Vor allem der „Innere Weg" scheint Otto bei Schleiermacher von Bedeutung, und dieser selbst spricht es ja aus: „Darum ist es auch das Gemüt eigentlich, worauf die Religion hinsieht und woher sie Anschauungen der Welt nimmt"[261]).

Wie im Hauptwerke von Otto hervorgehoben wird, ist eben Schleiermacher es gewesen, der die irrationalen Momente in Überwindung des Rationalismus wieder zum Leben zu befreien suchte[262]) — eine Wendung übrigens, die sich auch bei dem Friesianer de Wette gelegentlich andeutet[263]). Und es klingt wie eine Formulierung des Programms für Ottos neue Position, wenn er feststellt: Religion soll nach Schleiermacher „in Anschauung und Gefühl das unmittelbare Erleben ... (geben) ... von einer Realität außer uns und über uns"[264]).

3.

Was heißt nun Irrational? Wollte man eine inhaltliche Bestimmung dessen geben, was Otto unter diesem Begriff versteht, so würde ein analysierendes Referat nicht nur über das Hauptwerk selbst, sondern auch über das von ihm abhängige spätere Schrifttum Ottos notwendig werden[265]). Es kommt hier lediglich auf eine grundsätzliche Andeutung des Gemeinten an. Die allerdings ist auch notwendig, wie Otto selbst im Hauptwerk hervorhebt[266]). Es liegt schon im terminus des Ir-rationalen, daß hier eine Entgegensetzung vorliegt. Groenewegen hat daher auch vorgeschlagen, vom „Außerrationalen" zu reden[267]). Besser könnte noch scheinen, vom Superrationalen zu sprechen, und Otto macht auch Ansätze dazu[268]). Aber es bleibt doch im Grundsatz bei der einfachen Gegensetzung: Zum Ir-rationalen gehört nach Ottos Sprachgebrauch nicht nur das Superrationale, sondern auch das Sub-rationale. Das zeigt deutlich sein Beispiel des Geschlechtstriebes als „eines allgemein menschlichen Gefühles mit durchaus ‚irrationalem' Einschlage"[269]). Am klarsten spricht Otto sich aus über seinen Begriff des Irrationalen im XI. Kapitel des Hauptwerkes:

> Wir behaupten sodann, daß unter diesem Bereiche lauterer Klarheit eine dunkle Tiefe liege, die nicht unserem Gefühl, aber unseren Begriffen sich entziehe und die wir insofern ‚das Irrationale' nennen[270]).

Dies Irrationale scheint Otto nun das eigentliche Herzstück der religiösen Wirklichkeit zu sein. Schon in der „Weltansicht" hatte er ausgesprochen, daß dem religiösen Menschen innerlich sympathisch eine Welt sein werde, „die fein durchwirkt ist vom Irrationalen"[271]). Und um die Erfassung dieses Irrationalen geht es ihm nun. Er ist sich darüber klar, daß es sich nicht darum handeln kann, das Irrationale zu rationalisieren. Das ist unmöglich. Und der Fehler des sogenannten Supranaturalismus bestand eben darin, daß er dies Unmögliche möglich machen und eine „Theorie des ganz Atheoreti-

schen" geben wollte[272]). Wohl aber hält Otto es für möglich, das Irrationale „einzufangen und nach seinen Momenten festzulegen"[273]).

Indem er sich dieser Aufgabe zuwendet, berührt sich sein Interesse wieder mannigfach mit Momenten seiner früheren Position. Wenn er sein Augenmerk auf das Irrationale und seine Einzelzüge richtet, so findet er den Weg in ‚eigenen' Gefühlen, die er meisterhaft festzulegen und abzugrenzen versteht. Das „Gefühl des Numinosen" ist ein aus anderen Gefühlen nicht ableitbarer und auch nicht „entwickelbarer"[274]), „sondern ein qualitativ eigenartiger Gefühlsinhalt"[275]). Otto hört das numinose Element im mystischen Begriff des „Lebens"[276]) wie im griechischen DEINOS[277]), er findet es im Alten wie im Neuen Testament[278]). Er bekennt, die numinose Wirklichkeit zuerst bei Luther gefunden zu haben[279]) und bemüht sich deutlich, gerade von Luther her seine Position immer fester zu unterbauen[280]). Dies Irrationale gilt es nun herauszuschälen. Denn in ihm sieht Otto sein altes Anliegen, das auf das Eigene ging, zu seinem letzten Ziel kommen. Daß dieser sein neuer Ansatz ebensowohl Ablehnung[281]) wie Zustimmung[282]) gefunden hat, braucht hier ja im einzelnen nicht aufgezeigt zu werden. Genug daß festgestellt wird, daß Otto in der Herausarbeitung des Irrationalen sein Streben nach dem Eigenen der religiösen Wirklichkeit erfüllt und zutiefst begründet sieht. Einen Hinweis darauf gibt schon seine Terminologie. Otto bemüht sich, durch Gewinnung ‚eigener' termini den ganz eigenen Charakter dessen spürbar zu machen, wovon er reden will[283]). „Numinos" bezeichnet den irrationalen Überschuß über den ethischen Gehalt der Kategorie des „Heiligen" — jenen Überschuß, der ein arreton, ein ineffabile, d. h. begrifflicher Fassung völlig unzugänglich ist[284]). Und entsprechend gewinnt und bestimmt er dann die weiteren Einzel-Momente: tremor, stupor, fascinans usf.

Daß mit der einseitigen Herausarbeitung des „Irrationalen in der Idee des Göttlichen" eine Akzentverschiebung bedingt ist, weiß Otto. Er kennzeichnet die Mystik als denjenigen Frömmigkeitstyp, in dem die Überbetonung der irrationalen Momente nicht nur Theorie, sondern Akt geworden ist[285]). Es ist darum jedoch erklärlich, daß Otto nun gerade für die Mystik eine besondere Vorliebe zeigt[286]). Selbst bei seinem philosophischen Meister Fries meint er Spuren mystischen Denkens zu entdecken[287]).

Es ist damit jedoch nicht gesagt, daß Otto die Mystik als die eigentliche Frömmigkeit ansähe. Vielmehr macht sich auch hier wieder sein rationaler Ansatz geltend, besonders in seinem Streben nach Wahrheit, Gewißheit, Gültigkeit[288]), das schon zu Beginn des vorigen Abschnittes als Zentralpunkt der ersten Position Ottos deutlich wurde. Gerade jetzt aber betont Otto, daß es sich um klare Erkenntnis der Wahrheit handeln müsse[289]). Er tadelte es schon an Schleiermacher, daß er das Irrationale im Sinn eines Gegensatzes von Gefühl gegen alles Erkennen und Urteilen zu stark betone. Dies werde dann für seine Position nur gefährlich: Wie will er zeigen,

daß in seiner „Anschauung" Wahrheit lebt? Wahrheit aber umgreift und ergründet nur Erkenntnis. Und gewiß weiß auch Schleiermacher von der Gültigkeit seiner „Anschauung". Doch dann dürfte er sie zwar gegen das Wissen, nicht aber gegen Erkennen und Urteil setzen [290]).

Wie aber gelangt nun Otto zur Sicherheit seiner Aussagen?

4.

Mit der neuen Aufgabenstellung, die auf das Irrationale geht, wird bei Otto auch ein neuer methodischer Ansatz sichtbar. Er zeigt sich zuerst und vor allem im ersten Teil seines Hauptwerks.

Die Unableitbarkeit des Irrationalen bewährt sich auch darin, daß die „deduktive" Methode gesprengt wird. Der Blick geht über die anthropologische Wirklichkeit hinaus auf das transzendente „Objekt". Man darf diesen neuen Ansatz Ottos „phänomenologisch" nennen [291]), wenn man hinzufügt, daß dieser terminus nicht im strengen Sinn der philosophischen Schul-Bestimmung hier Geltung haben soll. Auch steht Otto, von der Phänomenologie her gesehen, Husserl [292]) weniger nahe als etwa Scheler [293]).

Es deuten sich aber sogleich auch Zusammenhänge zwischen der alten und der neuen Position an: Wollte schon die deduktive Methode des Friesianismus nicht eigentlich beweisen, so wird nun der Aufweis im strengen Sinn [294]) zum Zentralbegriff der neuen Untersuchungsweise erhoben. Zweifellos bestehen Verbindungen vom „Aufweisen" im Friesschen Sinne zum „Erörtern", das Ottos Methode im Hauptwerk sein will und das Scheler eben als Kennzeichen des phänomenologischen Ansatzes bei Otto wertet [295]). Es mag auf eine interessante Bemerkung des Friesianers Schmid verwiesen werden, in der man eine Vorahnung des „Ausklammerns" phänomenologischer Methode sehen könnte: „Die Reinheit des Denkens bezieht sich .... auf die Absonderung alles anschaulichen oder empirischen Gehaltes ..." [296]). Bei Otto selbst ist dieser Ansatz wohl am klarsten formuliert zu Beginn des Hauptwerkes [297]):

> Unser X ist dieses nicht, ist aber diesem verwandt, jenem entgegengesetzt. Wird es dir nun nicht selber einfallen? Das heißt: unser X ist nicht im strengen Sinn lehrbar, sondern nur anregbar, erweckbar (einige Sätze vorher: nicht definibel im strengen Sinn, sondern nur erörterbar) — wie alles, was ‚aus dem Geiste' kommt.

Der Schlußsatz zeigt den Zusammenhang mit der alten Methode. Überhaupt wird vom streng phänomenologisch-metaphysischen Standpunkt aus gegen Otto einzuwenden sein, daß er sich immer noch zu viel mit psychologischen Beobachtungen und Bemerkungen abgebe, so stark auch sein Blick sich auf die transzendente Wesenheit selbst zu richten suche [298]). Es ist durchaus wahrscheinlich, daß Ottos Antwort sich in der Nähe einer Bemerkung Nelsons halten würde, der sagt:

Woher also erhalten wir die Sätze der Phänomenologie, wenn nicht aus der Selbstbeobachtung oder der inneren Wahrnehmung? [299])

Man kann also von einem schroffen Bruch in der Methode Ottos nicht sprechen. Vielmehr ist der Zusammenhang mit seiner Friesschen Position deutlich erkennbar, besonders in der nach wie vor starken Beachtung der psychologischen Wirklichkeit. — Hat man doch mit einem Schein von Recht „Das Heilige" als religions-psychologisches Werk angesprochen. — Aber trotzdem bleibt die Feststellung einer wesentlichen Wendung in Ottos Haltung bestehen. Sie deutet sich wiederum an schon bei de Wette [300]) und ist wesentlich bestimmt durch die Zurückdrängung der „Ideen" — die sich demonstrieren lassen — zugunsten des „irrationalen Gefühls.

Das „Gefühl im besonderen Sinne tritt nun bei Otto ganz in den Vordergrund als der Weg, auf dem allein es zur Erfassung des transzendenten „Objekts" kommen kann. Der Beziehung zwischen „Gefühl" und „Objekt" bei Otto ist daher jetzt noch kurz nachzugehen.

5.

Das Wort „Gefühl" hat bei Otto seinen eigenen Klang und eine Bedeutung, die über den gewöhnlich üblichen Wortsinn deutlich hinausgeht. Das ist der Grund für mancherlei Mißverständnisse gewesen, die vorauszusehen waren [301]) und die Otto in immer neuen Ansätzen zu einer Definition dessen, was er unter Gefühl verstehe und verstanden wissen wolle, veranlassen [302]).

Auch hier ist zunächst der Zusammenhang mit Fries und dem Friesianismus deutlich. Schon in der „Religionsphilosophie" hatte der Begriff „Gefühl" eine nicht unwesentliche Rolle gespielt [303]). Das Gefühl wurde als Urteilskraft bezeichnet [304]), weshalb es gut sei, um Irrtümern vorzubeugen, immer von „Gefühls-Urteil" zu reden [305]). Das Besondre dieser Urteilsart sei, daß sie dem Schließen gegenüberstehe [306]), also unmittelbar sei. Otto fand sich bei dieser Auffassung des Gefühlsbegriffs in engster Nachbarschaft zu Kant, dessen „Kritik der Urteilskraft" er als eine Analyse des Gefühls bezeichnet [307]).

Im Friesianismus ist der Ansatzpunkt natürlich in der Ahndungs-lehre gegeben. Otto bezeichnet die Ahndung in seiner „Religionsphilosophie" als „dritte Art der Erkenntnis" und sagt von ihr: „In der Gewalt dunkler Gefühle des Schönen und Erhabenen in allen seinen Formen in Natur- und Geistesleben verstehen wir unmittelbar das Ewige im Zeitlichen und das Zeitliche als Erscheinung des Ewigen" [308]). Schon in seinem Buch über „Naturalistische und religiöse Weltansicht" hatte er davon gesprochen, daß Ahndung und Gefühl, angeregt durch das Harmonische wie das Dämonisch-rätselhafte, das „wahre Wesen" erkennten [309]). Ein wesentliches Interesse Ottos tritt hier also schon früh heraus: Die Sicherung des Gefühls als Urteil, als Erkenntnisart. Denn es kommt

ihm darauf an, daß hier die anschließenden Aussagen Wahrheit enthalten[310]). So findet er das „Gefühl" im Sinne einer eigenen Erkenntnisart bei Schleiermacher[311]), an dessen Gefühlsbegriff er allerdings sonst mancherlei auszusetzen findet[312]). Hinweis auf den ursprünglichen Erkenntnischarakter des Gefühls ist die Bestimmung als „unausgewickelter Begriff" (nach Kant). Es ist die philosophische Aufgabe, die Gefühle so weit als möglich „auszuwickeln", d. h. ihren Erkenntnisgehalt ins Bewußtsein zu heben[313]). Es gibt aber auch unauswickelbare Gefühle, die jedoch am Erkenntnis-Charakter des Gefühls als solchem selbstverständlich teilhaben.

Es ist das Besondere dieser Erkenntnisweise, daß sie auf die Tiefe geht — darum erschließt auch sie gerade das Irrationale. Schon in der „Weltansicht" machte Otto darauf aufmerksam, daß die „Persönlichkeit" allein durch Ahnung und Gefühl erkannt werde[314]). Und die eigentliche ‚Tiefe', die hinter der ganz „negativen" Aussage liegt:

> Was kein Auge gesehen, kein Ohr gehört,
> was in keines Menschen Herz gekommen ist . . .

„das Rauschende, Dionysische" dieser Worte wird im Gefühl allein aufgefaßt[315]). — Vergleiche bei Fries: die „negativen" Ideen und ihr positiver Inhalt. — Hier wird „zu Gefühl" gebracht, was „auf Begriff" nicht gebracht werden kann[316]).

Diese Tiefe aber kann nur unmittelbar erfaßt werden, und sie wird unmittelbar ergriffen im Gefühl. Will man das Numinose „einigermaßen angeben", so muß versucht werden, es „zu Gefühl zu bringen"[317]). Als „Schauung des religiösen Gefühls" kann allein das Numinose „erschaut" werden[318]).

„Schauung" soll dabei wieder das Unmittelbare des Vorgangs bezeichnen. Es kommt Otto immer, wenn er von Gefühl redet, darauf an, den direkten Blick zu öffnen auf die transzendente Wirklichkeit[319]). Dazu, und nicht um ihrer selbst willen, wendet er seine Aufmerksamkeit der psychologischen Wirklichkeit zu. Seine Gefühls-Analyse will „wesen-suchende Gefühlsanalyse" sein[320]). Deshalb sind ihm die Gefühle in ihrem Eigen-Charakter wichtig, weil das Gemüt in diesen Gefühls-reflexen auf das Irrationale Numinose antwortet[321]).

Gerade an diesem Punkt setzt dann auch Ottos fortlaufende, übrigens nicht ganz einheitliche Polemik gegen Schleiermachers Definition des religiösen Grundgefühls als „schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl" ein. Abgesehen davon, daß Otto durch den terminus „schlechthinnig" die qualitativ-eigene Art dieses Gefühls nicht genügend bezeichnet sieht, tadelt er vor allem, daß Schleiermacher hier seinen Ausgang von einem Selbst-gefühle nehme[322]). Otto wiederholt diesen Vorwurf häufiger, obwohl man seinem Räsonnement anmerkt, welchen Eindruck im Grunde die Schleiermachersche Bestimmung auf ihn macht, und obwohl er bisweilen bereit scheint, diesen seinen Tadel zurückzuziehen[323]). Feigel, dem dieser Zwie-

spalt nicht entgangen ist, sieht hier den Ehrgeiz des Gelehrten wirksam, der die Originalität seiner Entdeckung auch dem „Kirchenvater des 19. Jahrhunderts" gegenüber sichern möchte[324]). Das ist ein ebenso unsympathischer wie einfach unsachgemäßer Erklärungsversuch. Vielmehr ist der Grund für Ottos Polemik eben darin zu suchen, daß er den einlinigen Blick auf das transzendente Objekt mit aller nur möglichen Schärfe betonen möchte und dabei in Schleiermachers Bestimmung einen Erdenrest findet, der ihm peinlich scheint. Wenn er demgegenüber auch immer wieder zu sehr weitgehender Anerkennung des Schleiermacherschen Grundgedankens bereit ist, so ist das nur ein weiteres Argument gegen Feigels Deutung und zeigt, wie wohl Otto sein eigenes Anliegen auch bei anderen zu erkennen und anzuerkennen vermag. Für die Richtigkeit unserer Erklärung spricht besonders eindrucksvoll die Tatsache, daß Scheler in seiner Religionsphilosophie, die sich mit dem hier skizzierten Ansatz Ottos weitgehend eins weiß, gerade die Kritik des Schleiermacherschen Abhängigkeitsgefühls aufnimmt und selbständig neu betont[325]).

Der Vorwurf, den Otto gegen Schleiermacher erhebt, ist genauer dieser: Daß Schleiermacher zum Ausgangspunkt mache, was erst Reflex ist und „das Objektive durch einen Schluß erreichen" wolle — „von dem Schatten aus, den es ins Selbstgefühl wirft"[326]). Damit sind gleichzeitig die Punkte, die bei Otto selbst zentral sind, noch einmal ganz klar herausgehoben: Die Unmittelbarkeit des Gefühls und in dieser Unmittelbarkeit die direkte Blickrichtung auf das „Objekt".

Es würde eine Abhandlung für sich füllen, wollte man all diese Aussagen Ottos in dieser Richtung zusammenstellen, erörtern und womöglich auch noch in die Auseinandersetzung mit seinen Kritikern eintreten[327]). Es muß und kann hier genügen, daß Ottos Tendenz auf das „Objekt" herausgehoben und unterstrichen wird — eine Tendenz, die auch von den meisten Kritikern erkannt, wenngleich verschieden bewertet worden ist.

Dies freilich muß auch gesagt werden, daß das starke Interesse Ottos für die psychologische Wirklichkeit[328]) geeignet ist, diese Tendenz bisweilen zu verschleiern[329]). Trotzdem ist sie bei genauer Prüfung nicht zu übersehen, und wenn man denn dem Autor zugestehen will, daß er selbst am sichersten angeben könne, wohin sein Anliegen ziele, so hat man bei Otto ganz klare Aussagen, die unsere Behauptung bestätigen[330]).

Vom numinosen Objekt aus sieht also Otto das „numinose Gefühl" an[331]). Wenn er vom Gefühl des ‚Ganz Anderen' spricht, so liegt hier zweifellos ein genitivus objectivus vor: es kann nie vom ‚ganz anderen' Gefühl gesprochen werden — so wie etwa vom ‚eigenen' Gefühl[332]). Und von hier aus hat man auch Ottos Sprachgebrauch vom „numinosen Gefühl" zu deuten, das nicht in erster Linie ein ‚eigenes' Gefühl ist, sondern „Reflex" auf das Numinose, das ‚Ganz Andere'. Besonders deutlich wird die Richtigkeit dieser

Interpretation beispielsweise, wenn Otto davon redet, daß das numinose Gefühl ‚a presence' fühle [333]) — oder auch: eine „fremde, seltsame Wesenheit" [334]). Oder wo der „Urlaut des sensus numinus" als erster Reflex auf das entgegentretende Numinose gewertet wird [335]). Die Belege könnten gehäuft werden. Doch es mag genügen, noch darauf hinzuweisen, daß die Herausarbeitung der Richtung auf das „Objekt" bei Otto mit zunehmender Deutlichkeit feststellbar ist: Das zeigen schon rein äußerlich die Stellen im Hauptwerk, in denen die älteren Auflagen durch Zusätze nach dieser Richtung hin korrigiert werden [336]).

Die Gefahren und die Mißverständnisse, die hier drohen, sind Otto wohl bewußt: So stellt er der Mystik gegenüber die Frage, ob bei ihr nicht das Gottesbild in der Weise aus dem Seelengrund projiziert werde, daß „hier das Urbild ... stark nach dem Abbild gezeichnet ward" [337]). Das ist die Gefahr, der Feigel Otto unterlegen sieht, wenn er sagt: „Otto sucht die Gottheit, aber er findet nur den Menschen" [338]).

Daß Otto sich oft am Rande dieser Gefahr befindet und zu jenem Mißverständnis mancherlei Anlaß gibt, ist nicht zu übersehen. Sein Friessches Erbe wirkt hier sehr stark und nicht zur Förderung seines eigentlichen Anliegens. Doch wenn ihm auch — von seiner ersten Position aus gesehen — eine „Wendung um 180 Grad" nicht nachzuweisen ist, so ist doch gerade von der Kenntnis jener vorhergehenden Stellung aus die Änderung in Blickrichtung und auch Methode eindrucksvoll und nicht zu übersehen. Wie Otto die psychologische Wirklichkeit, deren Einfluß sich von seinem ersten Standpunkt aus nun in seiner neuen Position noch so stark bemerkbar macht, letztlich selbst gewertet sehen möchte, zeigt vielleicht mit besonderer Deutlichkeit ein Wort, das nicht mehr in psychologischen, sondern in rein religiösen Kategorien redet [339]):

> Der göttliche Anblick sieht und weiß in allem ‚Psychologischen' nichts anderes als das unmittelbare Walten des Geistes selbst.

II.

Numen Praesens — Der Wert.

1.

Wenn Otto wirklich eine neue Position gewonnen hat, so muß sich dies —inhaltlich — im Vergleich mit seiner früheren Stellungnahme besonders in der Entwicklung des Gottesgedankens — vielmehr: wir sagen hier nun besser: der Gottes-Wirklichkeit — zeigen. Und tatsächlich wird sich herausstellen, daß an diesem Punkte mit aller Deutlichkeit ein Neues sich zeigt. Daneben wird sich aber auch hier das alte Erbe nicht verleugnen.

Wir nehmen den Ausgangspunkt von einem Grundbegriffe religiösen Denkens: dem Abstand zwischen Gott und der Welt. Bei

Fries selbst und dann auch bei dem Friesianer Otto war das Anliegen, diesen Abstand zu betonen, bereits deutlich herausgetreten. In dem Friesianer de Wette ist ebenfalls ein starkes Gefühl für den unendlichen qualitativen Abstand Endlich — Unendlich bemerklich [340]). Und Bousset hebt hervor, daß Fries gerade im Unterschied von Schleiermacher, bei dem die Gefahr des Pantheismus nahe liege, diesen Abstand besonders klar gesehen habe [341]). Es liegt hier also eine deutliche Linie vor, die auch in Ottos neuer Position ihre Fortsetzung findet [342]).

Doch „Fortsetzung" ist dabei nicht im Sinne kontinuierlicher Entwicklung zu nehmen. Vielmehr muß betont werden, daß das im Friesianismus stark wirksame und auch unbedingt anzuerkennende Anliegen jetzt in eine neue Phase der Verwirklichung tritt. Und zwar bewährt sich dabei, was im vorigen Kapitel als der neue Ansatz Ottos gekennzeichnet wurde: Jetzt tritt Gott der Welt und dem Menschen wirklich entgegen als Gegebenheit, nicht als „Idee" [343]). Es wurde schon oben gesagt, daß Ideen einem nicht wirklich entgegentreten können. Otto wendet sich — und hierin offenbart sich der Unterschied von seiner Friesschen Stellung in aller Deutlichkeit — mit Schärfe gegen alle Reflexion auf Gott [344]) und gegen den Versuch, das Verhältnis und den Abstand Gott-Welt auf reflektierendem Wege bestimmen zu wollen. Dies Anliegen kommt besonders deutlich in den Blick bei seiner Polemik gegen Schleiermachers „Abhängigkeitsgefühl" [345]), demgegenüber Otto das Mißtrauen nicht los wird: der Abstand Gott-Mensch, Gott-Welt solle erst reflektierend erschlossen werden. Und in einer besonders zugespitzten Formulierung sagt er einmal von der „moralischen Spekulation" — die nach seinem Sprachgebrauch ja ganz ins Gebiet des Rationalen gehört —, daß sie „den Gott in Gott verdeckt" [346]). Ottos Stellungnahme zum wirksamen Hintergrund dient die Polemik seiner Kritiker, die sehr gut begriffen haben, um was es ihm geht: Feigel kämpft (Seite an Seite mit P. W. Schmidt) um die Priorität des Kausalbegriffs (Gott als Schöpfer) vor dem Seinsbegriff (Gott als der Alleinwirkliche — und Über-weltliche) [347]). Und Geyser fixiert besonders präzis den Gegen-standpunkt: „Der Gebrauch der Verstandeskräfte genügt, um sich Gottes bewußt zu werden, ihn zu verehren und sich ihm hinzugeben" [348]). Demgegenüber geht es Otto darum, daß Gott der Welt und dem Menschen schlechthin gegenüberstehe und als dies Gegenüber unmittelbar erfahren wird, ohne zwischentretende Reflexion auf dies Gegenüber und den damit gegebenen Abstand.

2.

Wie stark die Ablehnung reflektierender Spekulation in diesem Punkte bei Otto wirksam ist, zeigt eine charakteristische Beobachtung: Das Verhältnis Gott-Welt kann ja eigentlich nicht ganz ohne Reflexion festgestellt werden. Unmittelbar deutlich kann

dem Menschen nur das Verhältnis Gott-Mensch sein. Und so redet denn Otto tatsächlich von dem Verhältnis Gott-Welt ziemlich wenig — und wenn, dann meist indirekt, d. h. von dem anderen Verhältnis: Gott-Mensch aus, das ihm um so wichtiger sein muß und tatsächlich auch um so wichtiger eintritt[349]).

Auch der Abstand Gott-Mensch spielt im Friesianismus eine Rolle, wenn er dort auch durchaus nicht primär ist dem Verhältnis Gott-Welt gegenüber — aus den angeführten Gründen. Der Begriff, der hier bei Fries zentral ist, ist die „Demut". Derselbe Begriff findet sich bei Schleiermacher noch stärker betont: als das „Erste und Tiefste in der Religion"[350]). Und Mensch-Universum sind nach Schleiermacher (in ihrer Spannung) die Grundelemente der Religion[351]). Otto nimmt den Gedanken früh auf: Im „Leben Jesu" spielt er eine Rolle[352]). Vor allem aber finden sich in seinem Lutherbuch bereits Züge, die ihm später besonders wichtig werden: Luther wird nach Ottos Deutung zu den Mystikern hingezogen durch ihren Gedanken „vom ‚Zunichtwerden' und Nichtsein der Kreatur und der alleinigen Wesenheit und Wirksamkeit Gottes"[353]). Und Ottos späterer Lieblingsterminus vom ‚Staub und Asche sein' findet sich in seiner Erstlingsschrift auch schon vor[354]). Otto nimmt den Begriff der „Demut" bewußt auf sowohl von Fries als auch von Schleiermacher[355]). Doch von seiner neuen Position aus gibt er ihm eine ganz neue und erstaunliche Fülle: Aus dem „Abhängigkeitsgefühl" wird das „Kreaturgefühl"[356]), aus der „Geschaffenheit" die „Geschöpflichkeit:" das Gefühl schlechthinniger Überlegenheit Gottes wird zum Ausgangspunkt[357]). Dem ihm entgegentretenden numen gegenüber befällt den Menschen „in eigenartiger Selbst-abwertung" das „Gefühl schlechthinniger Profanität"[358]). So erst erwächst von der Gottes-Erfahrung aus überhaupt der Begriff des „Menschen": Sein heißt: aus Gnade sein. Peccavi, ergo sum[359]).

> „Die Definition von Mensch im religiösen Sinn ist: „Das aus Gnade Seiende". Das Wort erinnert an Pauli Wort: Aus Gnade bin ich, was ich bin"[360]).

Das Kreatur-sein des Menschen wird von da aus als Schuld begriffen — nicht als Entschuldigung[361])). Peccavi: Warum bist du so, wie du bist?

In lebensvoller Spannung mit dieser Abwertung in Kreaturgefühl und Demut steht das „Hochgefühl" der Religion als ihr anderer Pol[362]): Überwindung des Abstandes[363]), Teilnahme an der göttlichen Wert-Wirklichkeit.

3.

Als Wert tritt nämlich das Göttliche dem Menschen entgegen. So erklärt sich das Streben auf Überwindung des Abstands[364]). Vita religiosa bestimmt Otto so, daß hier das Ergriffensein vom numen als Selbstzweck erstrebt werde[365]).

Auch die Wertbetrachtung ist bei Otto nichts schlechthin Neues. Er selbst führt sie auf Kant zurück [366]) und fügt hinzu, daß sie jedoch bei Fries erst (besonders in der Ethik) zu voller Bedeutung gelangt sei [367]). Es ist hier auch vor allem zu achten auf die enge Nachbarschaft zwischen teleologischer und Wert-Betrachtung [368]) Sie kündigt sich bei Fries schon deutlich an: Eigentliche Teleologie ist für ihn Wert-Lehre. Und auf den Gottesgedanken bzw. die Gottes-Wirklichkeit gesehen ist auch klar, daß zwischen der als Grund der Teleologie ahnend aufgefaßten Gottes-Idee des Friesianismus und dem absoluter Wert seienden und Werte setzenden Gott in Ottos neuer Position gewisse Relationen unmittelbar heraustreten. In dem Satz der „Religionsphilosophie", daß die Ideen sich beleben „erst durch die Erkenntnis des Seienden als eines Reichs der Werte" [369]) wird diese Beziehung vielleicht besonders deutlich. Dieser Wert, von dem Otto nun redet, ist mehr als ein bloßes Über-weltliches [370]) — so gewiß der schlechthin überweltliche Wert zu seiner Verwirklichung überweltliches Sein fordert: „Heilig kann man nur sein ‚im Himmel'."[371]). Das Heilige als vollkommen eigener Wert — der „erfahren", „erlebt" sein will [372]) — offenbart sich nun als der letzte Beziehungspunkt, auf den Ottos phänomenologischer Ansatz zielt. Er hat in diesem Streben z. B. auch den vollen Beifall Rickerts [373]) wie Max Schelers [374]) gefunden: Das Heilige als „Wert sui generis" wird der Zentralbegriff des Systems [375]).

Das Heilige als solcher Wert sui generis ist nun das letzte und tiefste Fundament für das ganze ‚Eigen'-Gebiet der Religion. Aus diesem Wert fließen die anderen Werte, die hier Platz haben: Gottes Wille ist das „objektiv Wertvolle" [376]). Und der Mensch hat das Gefühl, „als ob eigener Wert eigentlich nicht ein selbsterworbener, sondern ein verliehener, ein geschenkter Wert sei" [377]). Daher kann es vor Gott auch nicht um die „Existenz" des Menschen gehen: Denn die ist wert-los, und Wert-Fülle ist allein bei Gott [378]). Wieder greift Otto die Polemik gegen den vulgären Unsterblichkeits-Begriff auf, nun aber auf einer abermals höheren Ebene [379]). Es handelt sich nicht um Fortsetzung dieses Seins, das im religiösen Anblick nicht nur wert-los, sondern sogar wertwidrig ist [380]). Im Gegenteil: Hier lebt die Sehnsucht, aus dem wider-wertigen zum wahren Sein zu gelangen, mit biblischen Ausdrücken gesprochen: aus Fleisch zum Geist, aus sarx zum pneuma, aus basar zu ruach erlöst zu werden [381]).

Somit hat die Analyse des Gottesbegriffs bestätigt, daß der methodische Neuansatz Ottos im vorigen Kapitel richtig gedeutet wurde. Wir fassen die entscheidenden Momente zum Schluß noch einmal zusammen. Dabei schließen wir uns der Aufstellung von Strauß an, die bei Otto selbst Anerkennung gefunden hat [382]):

Die Transzendenz der Gotteswirklichkeit wird aufgewiesen:

(1) Als „Erlebens-Jenseitigkeit" Gottes. Strauß bestimmt diese näher als „Primat Gottes vor der Religion". Gemeint ist damit, was

oben über die beherrschende Stellung des numinosen Wertes ausgeführt wurde: Der numinose Wert ist das primäre Datum, vor aller Wirklichkeit religiösen Lebens, die erst von ihm aus möglich wird.

(2) Als „Lebens-Jenseitigkeit". Damit soll das Verhältnis Gott-Mensch gekennzeichnet sein, das vom Menschen in seinem ‚Staub und Asche sein' erfahren wird als unendlicher qualitativer Abstand.

(3) Als „Ideen-Jenseitigkeit". Gott ist nicht Idee, sondern er ist ‚lebendig' und tritt dem Menschen entgegen „höher als alle Vernunft" — so wie der Mensch es gerade nicht dachte.

III.

Offenbarung und Divination.

1.

Wurde in der neuen Stellung und Behandlung des Gottesgedankens und der Gotteswirklichkeit die Wendung im Denken Ottos besonders deutlich, so zeigt der Korrelatbegriff der Offenbarung weit stärker das Nebeneinander von Einfluß alter Position und neuem Ansatz.

Allerdings ist es a priori klar, daß die Wendung von der Gottes-Idee zur Gottes-Wirklichkeit auch den Offenbarungsbegriff entscheidend neu bestimmen muß. Die Prüfung der Aussagen Ottos bestätigt diese Annahme in vollem Maße. Es ist deutlich, daß gerade nun gegen einen von der Gottes-„Idee" aus bestimmten Offenbarungsbegriff Stellung genommen wird [383]):

> Es ist zweierlei, an ein Übersinnliches nur glauben oder es auch erleben, vom Heiligen I d e e n haben oder es als ein Wirkendes, Waltendes, wirkend in Erscheinung Tretendes auch gewahr werden und vernehmen. Daß auch das zweite möglich sei, daß . . . man ihm b e g e g n e n könne . . . daß es neben einer Offenbarung aus dem Geiste eine äußere Offenbarung des Göttlichen gebe, ist eine Grundüberzeugung aller Religionen und der Religion selbst.

Das Nebeneinander von „innerer" und „äußerer" Offenbarung, so bemerken wir schon hier, bleibt also bestehen. Aber der Primat der inneren Offenbarung scheint gebrochen, und die „äußere" ist von der Stellung eines bloßen Anregungsmittels zu selbständiger Bedeutung gelangt.

Besonders deutlich kontrastiert Otto jedoch „Offenbarung" von Ideen und echte Offenbarung noch an anderer Stelle [384]). Hier spricht er klar aus, daß von einer „Offenbarung" von Ideen gar nicht geredet werden dürfe. — Wir erinnern uns an unsere Bemerkung, daß eine „Idee" einem nicht wirklich entgegentreten könne. — Ideen „werden offenbar", doch kann man nicht sagen: „sie zeigen sich". Oder, wie Otto sehr schön formuliert: „Sie w e r d e n gefunden, aber sie l a s s e n sich nicht finden." Dies zweite aber ist gemeint, wenn von Offenbarung gesprochen wird. Von ihr darf überhaupt

nur geredet werden in Beziehung auf „die Sphäre transzendent-numinosen Seins". Otto bestimmt sie durch drei konstitutive Faktoren:

(1) Das Transzendente wird geschaut „im Geist", in einer „Erleuchtung". (2) Die kann niemand sich selbst geben, sondern sie kann nur vom Transzendenten selbst her erfolgen. Dasselbe gilt (3) für die Erkenntnis, die nur eintreten kann durch Überwindung eines widerstrebenden natürlichen ‚Dunkels' des ‚Fleisches', des ‚Unglaubens'.

Damit ist in aller Schärfe ausgesprochen, daß das Überweltliche nur „in reinem Offenbarungsakte" hereinbrechen kann [385]) — wenn eine Erkenntnisbeziehung des Menschen zu ihm möglich sein soll. Otto bestimmt in diesem Sinn theologische Betrachtung ganz allgemein als „empfangende Erkenntnis" [386]). Und da er, wie oben dargestellt, „empfangende Erkenntnis" gern als ‚Gefühl' bezeichnet, so sagt der andere Satz dasselbe, daß das Gottesgefühl aufbreche.

Mit dem Ausdruck „Aufbrechen des Gottesgefühls" ist die Brücke gegeben, über die Otto den ganzen „phänomenologischen" Inhalt seines Buchs vom Offenbarungsbegriff aus deuten kann [387]): Wenn das numen zunächst fratzenhafte Züge trägt und diese dann überwunden werden, so bedeutet dies nach Otto, daß es sich „immer stärker und voller ‚offenbart', d. h. dem Gemüte und dem Gefühl sich kund tut" [388]). An anderer Stelle drückt er sich freilich zurückhaltender aus, indem er sagt: diese Erscheinung werde als fortschreitende Offenbarung gewürdigt [389]).

Diese Verbindung von Offenbarungsbegriff mit Ottos Anschauung von der Erkenntnisart des Gefühls legt sich sehr nahe: Wenn Offenbarung unmittelbares Hereinbrechen des Überweltlichen bedeutet, und wenn solch unmittelbares Gegenüber im Gefühl erkannt wird: so ist es geradezu notwendig, daß der Lehre von der Offenbarung eine Lehre von der sie auffassenden Gefühls-Erkenntnis-Art entspricht. Es nimmt bei Ottos Grundansatz nicht wunder, daß das zweite Moment bei ihm sogleich den Ton erhält [390]). Offenbarung als ursprüngliche, Wirklichkeit schaffende Tat Gottes [391]), ist kein Gedanke, der in Ottos System entscheidenden Einfluß gewinnen könnte [392]). Vielmehr wendet sich sein Interesse, nachdem er den grundsätzlich wirklich neuen Offenbarungsbegriff bestimmt hat, sogleich den hier in Wirkung tretenden psychologischen Wirklichkeiten zu.

2.

Der Frage nach Gottes Offenbarung tritt sogleich die andere zur Seite: wie der Mensch die Offenbarung aufnimmt, ihr antwortet. Und wie schon gesagt, wird hier Ottos Interesse besonders lebhaft. Wir sehen ihn in diesem Punkte auch bestimmt von den Systemen, die besonders seine erste Position entscheidend beeinflußten: Fries,

Schleiermacher, de Wette sehen — nicht nur in erster Linie, sondern man muß sagen — ausschließlich die Offenbarungswirklichkeit vom Menschen aus an[393]).

Und das ist die Gefahr, in der auch Otto steht, wenn auch sein neuer Ansatz recht wohl geeignet ist, ihn hiervor weitgehend zu bewahren. Trotzdem kann nicht gesagt werden, daß er ihr völlig entgehe. „Zur ‚Offenbarung' gehört nach Schleiermacher die entgegenkommende ‚Ahnung' " — so stellt Otto fest und bezeichnet damit gleichzeitig seine eigene Stellungnahme[394]).

Das Vermögen, „das Heilige in der Erscheinung echt zu erkennen und anzuerkennen" (dem würde eben Schleiermachers „entgegenkommende Ahnung" entsprechen) nennt Otto „Divination"[395]). Feigel bemerkt zu diesem terminus ganz richtig: „In ‚Divination' steckt die Objektangabe für die religiöse Intuition: Das Divinum, das Numinosum wird durch eine artbesondere Intuition, eben durch die Divination, erfaßt"[396]). Diese Bemerkung weist auf zwei Erkenntnisse[397]), die für den Begriff der Divination konstitutiv sind:

Erstens geht es Otto darum, dem besonderen Objekt eine besondere Art der Objekt-Erfassung entsprechen zu lassen[398]). Die Gefahr liegt vor, daß nun primär von Divination und sekundär erst vom Divinum geredet wird[399]). Doch entspricht das nicht der Intention Ottos. Keinesfalls soll es so sein, daß die Divination irgendwelche Offenbarung gestaltende Kraft haben sollte. Vielmehr ist sie „ ‚Anaphetie', welche Anerkenntnis als Wiedererkenntnis ist"[400]). „Rein kontemplativ, durch ein hingebendes Sich-Öffnen des Gemütes gegen das Objekt zu reinem Eindruck"[401]) wird die Offenbarung aufgefaßt. Und damit ist schon das zweite wesentliche Moment ins Blickfeld getreten: Die Bestimmung nicht nur, sondern schon die Konzeption des Begriffs der Divination geht aus vom Subjekt der Offenbarung. Worum geht es bei der Divination? Daß das Heilige in der Erscheinung echt erkannt wird. Otto selbst bringt mit seiner Unterscheidung von „Zeichen" als echten Tatenerweisungen des Heiligen und demgegenüber „Gelegenheits-ursachen" als bloßen Anknüpfungspunkten für das religiöse Gefühl den Gegensatz heraus, auf den es hier ankommt[402]): Nicht alles „Numinose" ist echte Erscheinung des numen. Von der Divination her soll die Sicherung dafür gegeben werden, daß echte Offenbarung und falsche nicht verwechselt, daß numinoser Eindruck und Auffassen des entgegentretenden numen praesens nicht in unrichtiger Weise gleichgesetzt werden.

Der Einfluß der alten Position Ottos erweist sich dabei in dieser letztlich wieder vom Menschen ausgehenden Blickrichtung — wie Scheler z. B. sofort bemerkt und kritisiert[403]). Je deutlicher dies jedoch ist, um so mehr müssen die entgegenstehenden Momente auffallen und gewertet werden, die in umgekehrter Richtung vom Subjekt der Offenbarung her blicken und ihre stark modifizierende Wirkung üben.

3.

Der Ansatz vom Menschen her erhält zunächst eine neue Betonung durch die Art, wie Otto vom Propheten und Seher spricht. Er hält Fries vor, daß er zu wenig Verständnis für die Bedeutung des Persönlichen und der Persönlichkeit in der Religion gehabt habe [404]), und es ist mit Händen zu greifen, daß Otto in diesem Punkte nun ganz besonders von Schleiermacher her beeinflußt ist [405]). Bei ihm selbst spielt die religiös-geniale Persönlichkeit von Anfang an eine große Rolle [406]). Der Einfluß dieser Linie seines Denkens nun offenbart sich in seiner Konzeption des Prophetentums sehr stark. „Zum Numen gehört der Seher" [407]). Das ist der Grund-Satz, von dem Otto ausgeht. Er steht im engsten Zusammenhang mit dem im vorigen Paragraphen erörterten Begriff der Divination: Die Fähigkeit dieser Divination „schlummert" wohl in allen Menschen [408]), aber in actu besitzt sie nur der Prophet [409]). Otto vergleicht dies Verhältnis mit dem Unterschied des Künstlers vom kunstbetrachtenden Menschen [410]). Das Mißverständnis legt sich nahe, daß der Prophet also ein divinatorisch-schöpferischer Mensch sei [411]). Und wenn Otto in Koordination von „Entdeckung und Offenbarung" redet [412]), scheint der Anlaß zu solchem Verständnis durchaus gegeben. Ganz abgesehen von der Frage — die wir verneinen —, ob Otto so verstanden sein will, offenbart doch die Möglichkeit dieser Deutung schon den stark psychologisch-anthropologischen Einschlag der Ausführungen Ottos [413]). Kein Satz kann aber wohl kürzer und plastischer Ottos wahre Absicht verdeutlichen als dieser, daß die Olympier keine echten Götter seien: „Von Dichtern geformt, aber sicher nicht von Sehern erschaut" [414]).

Die Anordnung des Propheten als einer besonderen Stufe über den übrigen Menschen hat lebhafte Kritik herausgefordert [415]). Die Ansetzung von „Stufen" erscheint besonders deshalb bedenklich, weil Christus — „der Sohn" — dann als dritte Stufe erscheint. Entweder der Abstand zwischen der zweiten und dritten, oder die Kontinuität zwischen der ersten und zweiten Stufe muß dabei als gefährlich verwischt erscheinen. Otto selbst mag die hier liegende Schwierigkeit empfunden haben. In einem späteren Aufsatz stellt er eine neue Auffassung heraus, die man als Modifizierung oder auch als Interpretation jener ersten Stellungnahme auffassen mag [416]): Hier sieht Otto den Propheten ganz richtig von seiner Berufung aus. Und das heißt für das Problem: Daß nun nicht mehr ‚besondre' Menschen, auch nicht besonders beanlagte Menschen die „zweite Stufe" füllen, sondern Menschen, durch die Gott redet. Dieser Ansatz deutet sich erst an. Er wird mit jenem ersten auch kaum ganz zu vereinen sein. Desto mehr bemerken wir in der fortschreitenden Entwicklung die Richtung, in die Ottos Weg führen will.

Der Ausgangssatz „Zum numen gehört der Seher" deutet die Spannung, die hier empfunden wird, in aller Präzision an. Es heißt nicht: Zum Seher gehört ein numen. Auch nicht: Der Prophet ver-

kündet einen Gott. Sondern die Aussage ist zweifellos vom numen, von Gott aus gesehen. Aber es ist von der alten Position her zu begreifen, daß die ganze Entwicklung im einzelnen nun doch vom Propheten und der Divination, nicht vom Numen und der Offenbarung her vorgenommen wird. Drei Kapitel des Hauptwerks handeln von der Divination, von der Offenbarung nicht ein einziges — oder alle, was dasselbe heißt. —

Die Fragen, die hier aufgebrochen sind, finden ihre letzte Entscheidung in der Untersuchung über den „Sohn" — der nicht nur Subjekt, sondern auch Objekt der Divination ist[417]). Wir behandeln als letzten Einzelpunkt die Stellung der Person Christi im neuen System Ottos. —

Der notwendige Zusammenhang, von dem wir uns dabei führen lassen, wird von Otto selbst in präziser Formulierung so herausgestellt[418]):

> Will man die biblische Gottesidee verstehen, so muß man den völlig ebenso neuen und unableitbaren Ansatz verstehen, der im Erleben und in der Intuition israelitischer Propheten durchbricht und in Christi Gotteserkenntnis sich vollendet.

IV.

Der Sohn.

1.

Das ist eins der wesentlichsten Merkmale für die Wendung, die Ottos Denken genommen hat, daß er im Rahmen des neuen Systems die Person Christi bedeutend einführt. Bevor jedoch hierauf näher eingegangen wird, stehe hier noch eine Vorbemerkung über den ‚lebendigen' und „persönlichen" Gott bei Otto. Sowohl bei Fries als auch bei Schleiermacher hat der lebendige und persönliche Gott keinen Raum. Bei Fries ist dies nach den Ausführungen des „Ersten Kreises" unmittelbar einsichtig. Für Schleiermacher stellt Otto selbst es fest[419]). Otto unterscheidet sich in diesem Punkte jedoch ganz merklich von seinen beiden Lehrern. Sein Interesse an der Frage beweist sich z. B. besonders deutlich an der Spannung und Anteilnahme, mit der er in seinen religionsgeschichtlichen Studien den Gegensatz zwischen theopanthistischer Mystik und personalem Vedanta in Indien, bezeichnet durch die beiden großen Namen Sankara und Ramanuja[420]), verfolgt.

Für Otto selbst besteht kein Zweifel, daß ‚Leben' — vielleicht darf man sagen „Lebendigkeit" — und „Persönlichkeit" konstitutive Prädikate der Gottheit sind. Ganz offen schließt er sich dabei an den biblischen Gottesbegriff und an Luther an[421]). Leben und Persönlichkeit bezeichnen ihm die wesentlichen irrationalen Prädikate Gottes, vor allem aber ‚Leben': Daß dies ein irrationaler Begriff sei, stellt er selbst z. B. bei Fichte fest[422]). Von seinem Grundansatz vom Irrationalen her ist nun aber verständlich, daß für Otto der ‚leben-

dige' Gott als solcher der „wahre" Gott ist. Gerade diese These leitet er biblisch ab [423]).

Mit dem „lebendigen" Gott gehört aber der „persönliche" eng zusammen. Doch ist dies zweite Prädikat für Otto sichtlich das sekundäre. Allerdings hebt er an dem sehr ‚lebendigen' Jahweh hervor, daß er einen besonders ausgeprägten „Charakter" habe: „Er ist Choleriker" [424]). Aber Otto gibt diesem Moment doch ein starkes Gegengewicht. Er meint, daß der persönliche Gott allein nicht d e r Gott sei. Vielleicht bestehe eine notwendige und lebendige „Spannung zwischen Persönlichem und Überpersönlichem" [425]). „Die persönliche und die mystische (Beziehung zu Gott) gehören notwendig zueinander" [426]). — Es ist interessant, die enge Berührung mit Scheler in diesem Punkte festzustellen. Für Scheler steht auch der „religiöse" und der „metaphysische" Gott (wie er es ausdrückt) in lebendiger Spannung [427]). — Dieser Gedanke nun, daß Gott auch und wesentlich, aber nicht nur persönlich-lebendiger Gott ist, wirkt stark hinein in die Konzeption Ottos von Christus, „dem Sohn".

2.

So wenig wie der persönliche Gott hat bei Fries — und auch Schleiermacher — die Gestalt Christi den ihr zukommenden Platz. Während Schleiermacher, wie Otto wiederum selbst hervorhebt, Christus nur als Subjekt der Divination einführt [428]), bleibt es bei Fries bei Aussagen, die ihn als Wahrheitslehrer würdigen. Eine gewisse Wendung bereitet sich bei de Wette vor: Zwar die Friessche Aussage kann auch hier noch wiederkehren [429]), doch müht sich de Wette sichtlich um weitergehende Würdigung: In Christus, der höchsten denkbaren Stufe der Offenbarung, ist der g ö t t l i c h e V e r s t a n d selbst im Fleisch erschienen [430]). Diese Aussage ist zwar von der anderen her zu interpretieren: daß wir in Christus den m e n s c h l i c h e n G e i s t zuerst in der Weltgeschichte zum vollkommenen Bewußtsein seiner selbst gelangen sehen [431]). Trotzdem so der Ausgang von der anthropologischen Wirklichkeit ganz deutlich wird, ist doch das Streben, der Gestalt Christi in der Offenbarungsgeschichte einen einzigartigen Platz zu sichern, zu erkennen und anzuerkennen.

Auch Otto geht von dem Gedanken aus, daß Christus Subjekt der Divination, „Prophet", „Charismatiker" sei [432]): Darauf deutet auch die oben zitierte Stelle des Hauptwerks, wo von seiner „Entdeckung und Offenbarung" geredet wird [433]). Aber es kommt Otto doch darauf an, einen nicht nur gradweisen Unterschied vom Prophetismus zu statuieren. Sein wichtiger und richtiger Gedanke ist: Daß Jesus nicht nur Subjekt, sondern auch Objekt der Divination sein müsse: das Heilige in der Erscheinung [434]). Er ist „die eschatologische Heilsgestalt" [435]). „Das ‚von selbst' kommende Reich bringt ihn als den Christus designatus mit" [436]).

Trotzdem Christus in dieser bedeutenden Weise eingeführt wird, bleibt ein „Rest". Und der dürfte besonders vom Gedanken des

persönlichen Gottes her sichtbar zu machen sein. Heim hat in seinem Aufsatz über „Ottos Kategorie des Heiligen" mit Recht darauf hingewiesen, daß die negativen und exklusiven Aussagen des NTs „Niemand kommt zum Vater denn durch mich" in Ottos System keinen Platz finden können[437]). Das hat seine Wurzel darin, daß Ottos Gottesgedanke nicht exklusiv den persönlichen Gott meint:

Nur der persönliche Gott, d e r ‚V a t e r' kann d e n ‚S o h n' haben. Nur der ethisch-persönliche Herr der Geschichte kann das Ein-für-alle-Mal des e i n e n Mittlers und Sohnes in der Geschichte setzen. Hier zeigt sich wiederum die Grenze, auf die schon das IV. Kapitel des 1. Abschnittes wies. Gewiß wird die Gestalt Christi im Mittelpunkt der Geschichte gesehen, wie Siegfried richtig bemerkt[438]). Daß trotzdem, wie Heim es treffend formuliert[439]), in Ottos System nur der Satz „Es ist e i n Sohn" abzuleiten und zu begründen ist, nicht aber der andere „Es ist d e r Sohn" — läßt grundsätzlich die Möglichkeit anderer Mittelpunkte der Geschichte offen.

Heim greift hier korrigierend ein mit seiner „Kategorie der irrationalen (schicksalhaften) Ursetzung"[440]). Damit will er das Moment zur Geltung bringen, auf dessen Fehlen bei Otto hier aufmerksam gemacht wird. Ihren Grund hat aber diese Lücke einmal in der Sonderung des ethischen Moments vom Numinosen als solchen[441]), andrerseits in der Setzung eines Gegengewichts gegen Gottes „Persönlichkeit" im Gottesgedanken:

D e r Sohn ist d i e Offenbarung schaffende Tat des ethisch-persönlichen Gottes.

3.

Anhangsweise kann hier auch noch auf die Frage nach der Absolutheit des Christentums und Ottos Stellung zu ihr eingegangen werden. Für Fries ist dieser Gedanke ganz ohne wesentliche Bedeutung. Demgegenüber wird man mit Wünsch Ottos erfolgreiche Bemühungen um diese Frage hervorheben[442]), wobei Otto sich von dem bedeutenden Ansatz der 5. Rede Schleiermachers beeinflußt zeigt. Otto geht es besonders darum, das Christentum als eine Religion unter Religionen zu sehen und zu verstehen[443]). Aber gerade von da aus urteilt er, daß in ihm die Religion actus purus geworden sei, reinster Ausdruck dessen, was er als religiöses Leben erkannte und zu Gesicht zu bringen suchte[444]).

Daß Otto auch hier letztlich nur zu einer relativen Absolutheit vorstößt, zu einer höchsten Stufe innerhalb eines allgemeinen genus, hängt unmittelbar mit der Gegensetzung: e i n Sohn — d e r Sohn zusammen[445]). Denn das ist das einzige absolute Unterscheidungszeichen zwischen dem Christentum und den anderen Religionen: Daß es sich auf d e n Sohn beruft und gründet. Von hier aus erhalten dann auch erst die Argumente, wie Otto sie anführt, ihre Bedeutung und ihren Ton.

V.
Das ‚Ganz Andere'.

1.

Wenn das Schlußkapitel des ersten Abschnittes vom ‚Eigenen' handelte, das letzte Kapitel dieses Teils aber als Überschrift „Das ‚Ganz Andere' " trägt — so deutet sich in der Entgegensetzung dieser beiden termini besonders kurz und präzis der Unterschied wie der Zusammenhang an, der zwischen der ersten und zweiten Grundposition Ottos besteht. Ottos Absicht ging und geht mit Fries — und Schleiermacher — auf das „eigene Gebiet" des religiösen Lebens [446]). Über Schleiermacher hinaus führt dabei Fries zur besondren Betonung der Wahrheits- und Gültigkeitsfrage. In seinem transzendentalen Idealismus und in seiner scharfen Entgegensetzung zweier Welten — wobei nochmals besonders auf Fries' über Kant hinausgehende „massive Ding-an-sich-Spekulation" hingewiesen sei — liegt die Wurzel der Entwicklung, die Otto vom ‚Eigenen' zum ‚Ganz Anderen' führt.

Diese Entwicklung vollzieht sich in der Wendung zu einer Friesisch beeinflußten Phänomenologie, deren Ansatz auf das religiöse „Objekt" geht. Daß dies nun als das ‚Ganz Andere' bestimmt wird, ist aus der angezeigten Genesis her besonders verständlich. Daß aber diese „Entwicklung" keine kontinuierliche Fortbildung war und sein konnte, zeigt deutlich der Blick auf eine Formulierung de Wettes [447]).:

> Wir würden das Wesen der christlichen Religion und der Religion überhaupt mißverstehen, wenn wir glaubten, es sei dadurch (durch die Offenbarung in Christus) etwas Fremdes in die Menschheit gekommen, das wir nur so, wie es vor uns liegt, aufzufassen hätten, und es sei unsere lebendige Mitwirkung dabei ausgeschlossen.

Hier wird deutlich, wie das „Eigene" als eine Provinz im Menschengeiste verteidigt wird gegen das „Ganz Andere", das da hereinzubrechen droht. Daß andrerseits bei Otto auch kein schroffer Bruch vorliegt, sondern wirklich von einer Entwicklung geredet werden darf, zeigt demgegenüber die Stelle, an der er zum ersten Male den terminus „ganz anders" gebraucht [448]):

> („Gleichnis":) Das Innere eines Menschen, der dies nicht „entfalten" kann, „wird sich äußern in Stimmungen und Gefühlen, in dunklen Vorstellungen von etwas „ganz Anderem", das er nur „negativ" erkennt, nämlich als das „Andere", aber von dem er doch im dunklen Gefühle positive Erkenntnis besitzt."

Der Ausgang von der Ideen- und Ahndungslehre wird hier klar sichtbar: nur das eben nun an Stelle der Idee die transzendente Wirklichkeit tritt, und die Ahndung die Idee nicht füllt, sondern das Gefühl die Wirklichkeit unmittelbar auffaßt.

2.

Und diese transzendente Wirklichkeit wird nun von Otto als das „Ganz Andere" gefaßt, das der „Welt" radikal und geschlossen gegenübersteht[449]) — was durchaus nicht ausschließt, daß Gott und Welt „bezogene Gegensätze" sind, wie Kattenbusch fein bemerkt[450]). Dies „Ganz Andere" weckt beim Menschen den „stupor"[451]), es ist „wundersam"[452]), und darum spürt das religiöse Gefühl einen so starken Zug zum „Wunder"[453]). Otto gibt als Stufen des „Ganz Anderen an: (1) Das Nur-Befremdliche, (2) das Paradoxe, (3) das Antinomische[454]). Als Oberbegriff zu allen dreien könnte man auch das „Geheimnis" angeben.

Das „Geheimnis" spielt ja bei Fries und von Fries her auch bei Otto eine bedeutsame Rolle. Sehr charakteristisch ist, wie Otto den Begriff jedoch über Fries hinaus fortbildet: Fries bestimmt — wie oben ausgeführt — das Problematische als das gegenwärtig noch nicht Begriffene, grundsätzlich aber Begreifbare, während demgegenüber das Geheimnisvolle grundsätzlich unverständlich sei. Otto korrigiert diese Bestimmung folgendermaßen[455]):

> Ungreifbar und unbegreifbar ist der wirklich ‚mysteriöse' Gegenstand nicht nur, weil mein Erkennen in bezug auf ihn gewisse unaufhebbare Schranken hat, sondern weil ich hier auf ein überhaupt „Ganz anderes" stoße . . .

Damit ist so deutlich wie möglich das Verhältnis zu Fries und seinem nur auf das ‚Eigene' gehenden Ansatz charakterisiert: Gewiß hat — um bei dem Beispiel zu bleiben — das Erkennen gewisse Schranken dem „Ganz Anderen" gegenüber. Aber nicht das ist der Ausgangspunkt, sondern vom „Ganz Anderen" selbst her wird argumentiert, und was für Fries das Eigentliche und Letzte war, wird zum Vorletzten und Sekundären. Wenn Feigel den Einwand erhebt, daß das „Ganz Andere" überhaupt unerfaßbar sein müsse — auch als Ganz Anderes[456]), so beweist er nur, daß er von jenem Kantisch-Friesschen Standpunkt aus Otto zu deuten sucht. Otto würde ihm Luther entgegenhalten, dem der Deus absconditus wahrhaftig kein Deus ignotus war[457]).

Ottos feines Gefühl findet „Ideogramme" des Ganz Anderen in „Geist" (im biblischen Sinn: ruach-pneuma)[458]), „Sein" in der Begriffsbildung der Mystik[459]), „Reich Gottes" im NT[460]). Er findet in via negationis und via eminentiae Ausdrucksversuche für das Ganz Andere[461]). Er begreift die schon auf religionsgeschichtlich früher Stufe sich zeigende Abneigung gegen bildliche Darstellung des Göttlichen: „Das ‚Ganz Andere' widerstrebte dem Ausdrücken und Darstellen überhaupt"[462]). Ottos starke ästhetische Anlage entdeckt besonders auch in religiöser Kunst die Ausdrucksversuche für das „Ganz Andere": So im Turm des Ulmer Münsters[463]), so im buddhistischen Bildwerk[464]), so im „Leeren" in der Baukunst des Islam[465]).

Besonders fein in diesem Zusammenhang ist auch die Studie über „Numinoses Erlebnis im Zazen“ mit dem charakteristischen Zitat[466]):

> Da stehen draußen im Hof der liebe Gott und der Buddha und r e d e n vom Buddhismus. Was für einen L ä r m sie machen!

3.

So sehen wir das alte Anliegen im neuen Ansatz verwirklicht: Nicht vom „eigenen“ Gefühl, sondern von der „ganz anderen“ Wirklichkeit aus.

Ein Beispiel mag das zum Schluß verdeutlichen: Feigel bemerkt gegen Ottos Behauptung, daß das „Fascinans“ eigentümlich religiösen Charakter trage: auch in der Liebe lebe ihr fascinans[467]). Man würde ihm im Sinne Ottos einfach zu antworten haben: daß die Geliebte eine apokryphe „Göttin“ sei.

Der Zusammenhang und der Unterschied der alten und der neuen Position ist damit angezeigt. Ob und inwiefern das deutliche Bestreben Ottos, die Kontinuität der Entwicklung zu wahren, ein mögliches Unternehmen ist — mit anderen Worten: inwieweit sich der rationale Ansatz und seine Erfüllung vom Irrationalen her vertragen, oder ob nicht das ‚Ganz Andere‘ den Rahmen des ‚Eigenen‘ sprengt — diese Frage wird im dritten Teil dieses Kreises zu untersuchen sein. —

Am Ende des ersten Abschnitts zitierten wir Ottos Satz, daß Gott, in sich selbst, noch eine Sache für sich sei. Es wurde dort bemerkt, daß dies Wort das Anliegen, das in Ottos erster Position beherrschend war, in der Weise zum Ausdruck brächte, daß es über sie hinausweise. In welcher Richtung der neue Weg geht, der da gewiesen wurde, sollte der Zweite Abschnitt zeigen. Wir stellen auch hier das, was wir als das Wesentliche zu Gesicht zu bringen versuchten, mit einem Wort heraus, das Otto nach Meister Eckhart zitiert[468]):

> G o t t i s t s t e t s s c h o n v o r h e r d a .

DRITTER ABSCHNITT: VOM VERHÄLTNIS DES RATIONALEN ZUM IRRATIONALEN

(Sprengungen im System).

I.

Der Begriff der ‚Schematisierung‘.

1.

Die Untersuchung der beiden Grund-Positionen im religionsphilosophischen Denken Ottos, die wir als seine „erste“ und

„zweite" Position bezeichneten, hat bisher zu einem doppelten Ergebnis geführt: Einmal konnte nachgewiesen werden, daß eine Wendung im Ottoschen Denken deutlich erkennbar ist. Sodann aber zeigten sich Verbindungslinien, die von jener ersten auf diese zweite Position hinwiesen, und wiederum solche, die diese zweite mit jener ersten verbanden. Es stellt sich daher zum Schluß die Aufgabe, grundsätzlich zu untersuchen, inwieweit der Friesische Rationalismus in Ottos neuer Position sich wirksam zeigt, und in welcher Weise Otto die hier wirksamen Elemente in sein neues System eingearbeitet hat.

Otto selbst macht in den ersten Auflagen seines Hauptwerkes eine Bemerkung über das Verhältnis dieses Buchs zu seiner früheren „Religionsphilosophie". Er sagt: in dieser habe er die rationale Seite der Religion behandelt, nun wende er sich hier der irrationalen Sphäre zu[469]). Otto selbst hat wohl gespürt, daß dies summarische Urteil zwar über den Grundcharakter beider Werke etwas aussage, ihr Verhältnis zueinander aber gar zu einfach zu bestimmen suche. Er hat die Bemerkung daher in den späteren Auflagen auch unterdrückt.

Und es kann nach den bisherigen Ergebnissen unsrer Untersuchung auch gar kein Zweifel darüber bestehen, daß wir von vornherein alle gar zu „einlinigen" Lösungen ablehnen müssen. Daß Otto seinen eigenen numinosen Irrationalismus und Friesischen Rationalismus einfach „aufeinanderklebe", „addiere" oder diesen durch jenen zu „ergänzen" suche[470]), sind gar zu einfache Auskünfte, die bereits durch die Ergebnisse unsrer bisherigen Untersuchungen abgelehnt sind. Die Verhältnisse liegen doch weit komplizierter, und den hier aufbrechenden Fragen soll die folgende Untersuchung noch nachgehen.

Daß sich mit diesem Problem, zu dessen Behandlung die bisherige Untersuchung das Fundament legte, die Kernfrage dem Ottoschen System gegenüberstellt, ist von den Kritikern Ottos im allgemeinen schon richtig erkannt worden[471]). Die beiden entgegengesetzten Grund-Thesen, in denen man die Lösung suchen kann, haben beide bisher in gewissen Modifikationen ihre Vertreter gefunden: Entweder sagte man, daß Otto Friesianer bleibe und betonte dann vor allem den Dualismus in seinem neuen System[472]). Oder aber man sah den neuen Ansatz als das Wesentliche an und erklärte, daß Otto von seiner „Religionsphilosophie" zum „Heiligen" hin einen totalen Frontwechsel vollzogen habe[473]). Mit beiden Thesen werden wir uns auseinanderzusetzen haben. —

Wir beginnen mit einem kurzen Überblick über die Entwicklung des Problems: Verhältnis des Rationalen und Irrationalen in der Idee des Göttlichen. Daß dies Verhältnis bereits im Friesianismus in der Verbindung von „Glaube" und „Ahndung" nicht nur angelegt ist, sondern in gewissem Maß schon statthat, ist evident. Man muß sich jedoch dabei vor allem dies gegenwärtig halten, daß die rationalen Momente dabei das Primat haben. Trägt doch die Ahn-

dungslehre selbst rationale Züge. Fries und seine Schüler sind weit entfernt von einer Polemik gegen den Rationalismus in der Religion, wie etwa Jacobi, Schlosser[474]) und Schleiermacher sie geführt haben.

Besonders fruchtbar ist jedoch auch in diesem Punkte wieder ein Blick auf de Wettes Stellungnahme. Zwar sein Satz[475]):

> Der Verstand ohne Glauben wird zum Unglauben und zur leeren Täuschung, und der Glaube ohne Verstand wird zum Aberglauben und zur Schwärmerei

könnte genau so gut auch bei Fries sich finden. Und auch die Koordination[476]):

> Die Religion besteht aus zwei Elementen, der Wahrheit und Schönheit, oder aus dem Glauben und dem Gefühl

ist gut Friesisch. Aber wenn wir gerade de Wette hier heranziehen, so nicht nur, weil diese kurzen Sätze noch einmal sehr prägnant das Wesentliche der Friesischen Position aussprechen. Sondern vor allem ein anderes Moment, das auch im Friesianismus angelegt ist und das dann bei Otto eine große Rolle spielt, kommt bei de Wette besonders klar zur Aussprache. Das ist die Frage nach dem richtigen Verhältnis, der vollkommensten Durchdringung der rationalen und irrationalen Elemente der Religion[477]):

> Diejenige Gestalt der Religion „ist die vollkommenste zu nennen, in welcher beide im richtigen Ebenmaß verbunden sind. Die Herstellung dieses Ebenmaßes hängt von der richtigen Ausbildung des Verstandes und der Sittlichkeit ab oder ist damit wenigstens eng verbunden".

Der Maßstab also, so merken wir an, liegt hier ganz auf der rationalen Seite. Konsequent wird das Wachsen des „sittlich-geistigen" Elements in der Religion dann als Maßstab im 4. Kapitel des de Wetteschen Buchs durchgeführt. Es wäre reizvoll, die Urteile, zu denen de Wette so gelangt, mit denen zu vergleichen, die von Ottos Standpunkt aus sich ergeben. Denn es wird sich zeigen, daß Otto bei aller grundsätzlichen Übereinstimmung im Ansatz dann doch eine andere Richtung einschlägt.

Zunächst sieht man Otto jedoch auch hier ganz in Friesschen Bahnen sich bewegen. Keine Frömmigkeit ohne Credo! proklamiert er in seinen frühen Werken[478]). Er tadelt es an Schleiermacher, daß er die notwendige enge Verbindung zwischen religiösem Gefühl und religiöser Überzeugung nicht herzustellen vermöge[479]). Hier sieht er eben einen besonderen Vorzug des Friesschen Systems[480]). — In seiner Betonung des Begriffs der Glaubens-Erkenntnis wirkt dieser Standpunkt auch in der neuen Position noch nach[481]). —

Trotzdem zeigt sich gerade auch in diesem zentralen Problem der Stellungswechsel Ottos mit Deutlichkeit. Das soll im folgenden nachgewiesen werden.

2.

Mit der Aufstellung des Problems: Rational und Irrational beginnt Otto sein Hauptwerk. Die These, die er sogleich im ersten Kapitel herausstellt, ist diese: Daß Religion klare Begriffe haben müsse, in den rationalen Aussagen jedoch nicht aufgehe [482]). Damit nimmt er Frontstellung ein gegen die bisherigen zu rationalen Auffassungen von der Religion und ihrer Wirklichkeit. Das Primat des Irrationalen kündigt sich schon in dieser Frontstellung an.

Daß Ottos Zentralbegriff für die spezifisch religiöse Wirklichkeit, ‚das Numinose', eine irrationale Wirklichkeit bezeichnet, ist bereits ausgeführt worden. So geht Otto denn in seiner neuen Position bei der Bestimmung des Verhältnisses Rational—Irrational nicht mehr vom ersten, sondern vom zweiten Element dieser „Kontrast-Harmonie" aus: Damit ist die entscheidende Wendung bereits bezeichnet. Zwar die Einflüsse Fries' und das heißt auch: der ersten Position Ottos zeigen sich in einer bemerkenswerten Betonung des rationalen Momentes. Die Versittlichung und Rationalisierung des Numinosen [483]), der Gottesidee [484]) wird von Otto durchaus positiv, als Emporentwicklung der Religion gewertet [485]). Und man meint fast, Fries reden zu hören, wenn Otto sagt [486]):

> . . . daß sie sich reich mit rationalen Momenten sättige, bewahrt sie (die Religion) davor, in Fanatismus oder Mystizismus zu sinken . . .

Es stellt sich von da aus die Aufgabe, die Momente des Irrationalen in ideogrammatischer Bezeichnung möglichst festzulegen [487]). Aber diese „Ideogramme" sind keine „Begriffe" und sollen es nicht sein wollen: Eine Fehlentwicklung ist bezeichnet, wenn Otto davon spricht, daß sie sich wohl oft in Schulbegriffe „abkühlen" [488]). Begriffliches Erfassenwollen des Irrationalen, „Rationalisierung" in diesem Sinne ist „Theorie des ganz Atheoretischen" [489]). Rationalisierung und Ethisierung vollziehen sich am Numinosen [490]), nicht aber ist damit eine Ausscheidung des Numinosen gegeben.

Das ist klar: Daß dieser Begriff von „Rationalisierung", der das Verhältnis vom Rationalen zum Irrationalen auf dem neuen Ottoschen Standpunkt bezeichnen soll, seine Schwierigkeiten hat. Das zeigt Ottos eigener nicht ganz sauberer Sprachgebrauch [491]). Ein Doppeltes ist wichtig: Erstens: die Rationalisierung vollzieht sich am Numinosen, am Irrationalen als dem primum datum also [492]). Im Friesianismus umgekehrt: Die Ideen bekamen von der Ahndung her ihren positiven Inhalt. Das rationale Element war primär.

Zweitens: Der ganze Begriff von Rationalisierung, wie Otto ihn faßt, ist überhaupt nur zu verstehen — wenn man einmal so sagen darf: — als Umkehrung des Friesschen Weges. Erst wenn man dies sieht, kann man dem Ottoschen Anliegen gerecht werden. Erst dann versteht man auch, wie die Schwierigkeiten und Unklarheiten dieses Begriffs von „Rationalisierung" entstehen konnten, ja mußten. Die Doppeldeutigkeit tritt in den Blick: von Rationalisierung im üblichen

Sinne des Theoretisierens — und nun an einem ganz Atheoretischen — und im von Otto eigentlich zu meinenden und gemeinten Sinn.

Worauf es Otto letztlich ankommt, sind auch gar nicht die Einzelmomente des Rationalen und Irrationalen, sondern er sieht — geradeswegs vom Friesianismus her kommend — zuerst den Komplex beider — in ihrer wechselseitigen „Schematisierung".

3.

Der Begriff des Schemas" stammt ja von Kant. Damit Anschauung und Denken miteinander in Beziehung treten können, vermittelt zwischen ihnen das transzendentale Schema: Es ermöglicht erst anschauliches Denken.

Fries hatte diesen Begriff von Kant her übernommen und Otto übernimmt ihn von Fries [493]). Schon dieser hatte den „Schematismus" in seiner Art umgeformt [494]). Otto in seiner zweiten Position nimmt dann noch eine weitere einschneidende Veränderung vor.

In seiner „Religionsphilosophie" hatte er ganz Friesisch [495]) vom praktischen Schematismus der Ideen gesprochen. D. h. die Schematisierung vollzieht sich an den Ideen und gibt ihnen anschaulichen Gehalt. Die Parallele zum Kantischen Begriff ist deutlich.

Auf seinem neuen Standpunkt stellt jedoch Otto die Sache vollkommen auf den Kopf: Die Schematisierung vollzieht sich nun am Irrational-Numinosen [496]):

> Das Irrational-Numinose, schematisiert durch unsere oben angegebenen rationalen Begriffe . . .

Wiederum ist zunächst klar, inwiefern Otto hier überhaupt von „Schematisierung" redet. Das Irrationale wird erst faßlich, anschaulich vorstellbar mittels der rationalen Begriffe, die es „schematisieren". Man muß jedoch zugeben, daß dieser Begriff von „Schema" mit dem Kantischen sonst nur noch den Namen gemein hat. Man versteht die einhellige Entrüstung aller Kantianer, die den Ottoschen Begriff der Schematisierung so unpassend wie möglich finden [497]) und den Verdacht äußern, er habe ihn überhaupt nur eingeführt, um einen Wert-maßstab für die Religion zu gewinnen [498]): Je fortgeschrittener und echter die Schematisierung, um so höherwertig die Religion.

Dieser zweite Vorwurf ist in dieser Form ungerechtfertigt. Er übersieht, was im vorigen Paragraphen schon festgestellt wurde: daß Ottos Absehen von vornherein auf die „satte und volle Komplex-Kategorie" [499]) und nicht auf die beiden Einzel-Elemente gerichtet ist.

Eine doppelte Linie ist jedoch bedeutungsvoll. Erstens: Otto führt die von Fries begonnene Psychologisierung des Schema-Begriffs [500]) konsequent zuende. Das zeigt sich in aller Deutlichkeit schon darin, daß er seinen Ausgangspunkt von der Ideen-Assoziation nimmt [501]). Und was er letzten Endes meint, geht aus seinem Satz hervor [502]):

> Das Gefühl des Numinosen kann (vielleicht) „niemals für sich allein und ohne Verbindung und Durchdringung mit rationalen Elementen einen Moment ausfüllen, d. h. wirklich statthaben . . ."

Aus dem rein formalen Prinzip Kants ist ein psychologisches, inhaltliches geworden. Das zeigt besonders der Begriff der „echten" Schematisierung: Sie bedeutet eine Dauer-Verbindung von Gefühlen — z. U. von Zufallsverbindungen. Otto führt besonders gern das Erhabene als echtes Schema des Heiligen an[503]) oder auch das Absolute als Schema des Mysteriösen, mit der charakteristischen Begründung[504]):

> Das Absolute ist u n e r f a ß l i c h , das Mysteriöse u n f a ß l i c h .

Die Nachbarschaft der Schematisierung zur Gefühls- und Vorstellungs-Gesellung ist vollkommen deutlich. — Damit kündigt sich aber bereits das zweite Moment an, das dem Friesschen Ansatz nun gerade entgegengesetzt ist.

Zweitens: Auch hier — ähnlich wie es schon im vorigen Paragraphen festgestellt wurde — nimmt Otto seinen Ausgangspunkt nicht auf der rationalen Seite, sondern beim Irrationalen. In wesentlichem Unterschied von Fries. Nicht von „Vorstellungen" dürfe man ausgehen bei der Deutung religiöser Wirklichkeit, so bemerkt Otto gegen Wundt[505]), sondern von „Erlebnissen". Vorstellungen seien schon gedeutete Erlebnisse. Und der Ausgangspunkt vom numinosen Objekt wird vollends evident, wenn Otto vom rational-irrationalen Charakter d e s n u m e n spricht[506]).

Der Ausgangspunkt vom Irrationalen her wirkt so stark, daß man in einer späteren Schrift Ottos geradezu ein Hinausgehen über den Begriff der „Schematisierung" überhaupt feststellen möchte: In seinem Buch über „Gottheit und Gottheiten der Arier" (1932 erschienen) erklärt Otto zunächst einmal in deutlicher Wendung gegen den Friesschen Standpunkt, daß nicht natürliche Begriffe magischen Inhalt bekommen, vielmehr magische Bezeichnungen „absinken"[507]). Sodann weist er nachdrücklich auf die Grenzen alles Rationalisierens und auch Psychologisierens des Numinosen hin, indem er formuliert[508]):

> . . . sofern jede originale aus dem numinosen Gefühl hervorgehende Intuition immer etwas „Mystisches" an sich hat und rational-verständiger Herleitung oder psychologischer Konstruktion sich widersetzt.

Schließlich aber, und das ist das Bemerkenswerteste, versucht Otto einmal o h n e den Begriff der Schematisierung dem Anliegen Ausdruck zu geben, dem dieser dienen sollte. Dem Begriff des Schemas hängt ja immer noch eine Spur davon an, daß hier etwas Fremdes an das schematisierte Objekt herangetragen werde. Otto braucht nun eine Formulierung, in der der Ausgangspunkt vom Numinosen selbst ganz klar wird und darüber hinaus auch sein In-Erscheinungtreten aus ihm selbst heraus erfolgt[509]):

> Die letzte und höchste E x p l i k a t i o n des numinosen Gefühls ist die, daß es . . . a u s s i c h die Idee des Göttlichen als des Absoluten e n t b i n d e t .

Es soll nicht behauptet werden, daß Otto diese Formulierung gegeben habe in der bewußten Absicht, damit den Begriff der „Schematisierung" zu überwinden. Diese Auslegung verbietet allein schon die Tatsache, daß der Begriff in jüngsten Veröffentlichungen Ottos immer noch zu finden ist[510]). Aber das bejahen wir allerdings, daß diese Formulierung aus einer der letzten Untersuchungen Ottos die Richtigkeit der hier gegebenen Auslegung besonders eindrucksvoll macht. Die radikale Umkehrung des Verhältnisses von Idee und Gefühl im Vergleich mit dem Friesschen System, und der Ausgangspunkt vom Irrationalen, vom Numinosen her — diese beiden Momente, auf die es anzukommen schien, treten gerade hier noch einmal besonders plastisch heraus.

Wir fassen zusammen: Die Untersuchung des grundsätzlichen Verhältnisses von Rational und Irrational in der religiösen Wirklichkeit, so wie es bei Otto sich darstellt, konnte an seinem Begriff der „Schematisierung" weitgehend geklärt werden. Es bestätigte sich dabei im Prinzipiellen, was bereits die Einzeluntersuchung in verschiedenen Zügen vorbeitet hatte: Der Friessche Rationalismus bleibt von starker Wirkung auch auf Ottos zweite Position.

Doch geht damit parallel eine grundsätzliche Abkehr von Friesschen Positionen her bzw. deren völlige Umwendung. Charakteristisch für diese zweite Linie ist immer die Wendung auf das Irrationale, auf die transzendente Wirklichkeit.

Der Begriff der „Schematisierung", ursprünglich ein rational-formales Element, erfährt eine vollkommene Umbiegung (wobei hier besonders deutlich wird, wie Fries zwischen Kant und Otto steht) und hat am Ende von seinem eigentlichen Gehalt soviel eingebüßt, daß die Erfüllung des Anliegens, dem er nun dienen sollte, schließlich auf seine Überwindung hinauszulaufen scheint.

Damit ist die wesentlichste „Sprengung im System" gekenzeichnet.

II.

Religion — Ethik und Ästhetik.

1.

Bei der Bestimmung des Verhältnisses von Religion und Ethik bei Fries sahen wir diesen in doppelter Frontstellung: Einmal gegen die moralistische Religionsauffassung der Aufklärung und Kants. Sodann aber auch gegen Schleiermacher, der ihm in der Betonung der Selbständigkeit der Religion von der Moral zu weit zu gehen scheint[511]). Kann Schleiermacher doch Religion und Tathandlung scharf gegeneinander absetzen in der Bemerkung z. B., daß die religiösesten Menschen sich der Beschauung ergeben hätten[512]). Fries wendet sich gegen die erste Front, indem er eine in besondrem Maß

religiöse Provinz in der Ethik feststellt: Frömmigkeit als Tugend und indem er besonders schön am Sündenbegriff das Eigene religiös-ethischer Kategorien entwickelt. Gegen die zweite Front richtet sich vor allem sein Gedanke, daß der Gotteswille stärkster Antrieb zur Erfüllung des Sittengesetzes sei.

De Wette nimmt charakteristischer Weise vor allem die erste Frontstellung auf. Seine Polemik richtet sich gegen „die Moraltheologie der Neueren, welche offenbar zu viel Gewicht auf die Sittlichkeit legt“ [513]). Und sodann mußte gerade auf ihn die Betonung des Besonderen der Sünde stark wirken [514]):

> . . . als wenn ich mich im Stand der Sünde fühlen könnte, ohne von einem Gott zu wissen?

In diese Entwicklung tritt Otto ein.

Seine ersten Werke zeigen Otto stark am ethischen Moment der religiösen Wirklichkeit interessiert. In genauem Gegensatz zu späteren Aussagen, besonders im Hauptwerk, stellt er in seiner Lutherschrift fest, daß die Mystiker das Nichtssein der Kreatur „ästhetisch“ gefaßt hätten, während Luther es demgegenüber (mit Recht) ethisch wende [515]). Und im „Leben Jesu“ wird die Abwertung des „Kultisch“ und demgegenüber stärkste Betonung des „Sittlichen“ durch Jesus hervorgehoben [516]). Allenthalben verbindet Otto selbst hier Religion und Sittlichkeit aufs engste [517]). Besonders interessant im Blick auf seine spätere Position ist die Bestimmung des „Heiligen“ als „Vertreter und Inbegriff des sittlichen Gesetzes“ [518]).

Die „Religionsphilosophie“ zeigt Otto dann auf ziemlich genau Friesschem Standpunkt. Mit seinem Meister vertritt auch er die Zusammengehörigkeit von Religion, Ethik und Ästhetik zum „höheren Teil“ der Vernunftkritik [519]). Der für diese Zusammenordnung fundamentale Wert-Begriff spielt auch bei ihm eine entsprechend bedeutende Rolle [520]). Ebenso finden sich die anderen oben als für Fries charakteristisch erkannten Momente bei Otto: Religion als „Tugendpflicht“ [521]), Gotteserlebnis und -gefühl als Anregung des sittlichen Gefühls und Triebes [522]), und schließlich eine von Scholz mit Recht hervorgehobene „schöne und tiefe Analyse des Schuldgefühls“ [523]).

Charakteristisch ist die scharfe Trennung von „Moral“ und „Ethik“: Moral wird dabei als die allgemein-philosophische Grundlage des Sittlichen gefaßt, der gegenüber gilt: „Eine ‚christliche Moral‘ ist ebenso unmöglich wie eine christliche Geometrie“ [524]). Doch darüber baut sich die religiöse Ethik, „in welcher einerseits Relgion selber als Lebenswert und sittliche Aufgabe mit vorkommt, andrerseits Leben und Lebensaufgabe überhaupt unter religiösen Gesichtspunkten gewertet werden“ [525]). Damit erhält lediglich die Friessche Position Ausdruck. Ebenso ist klar, daß der Trennung von Religion und Moral in keiner Weise auch nur eine Lockerung der Beziehung zwischen Religion und Ethik entspricht [526]).

2.

Ottos neue Position zeigt nun gerade in diesem Punkt ein ganz anderes Bild. Mit aller Deutlichkeit bemüht er sich darum, seinen religiösen Zentralbegriff, das Numinose, von allen ethischen Momenten frei zu halten. Damit scheint der wurzelhafte Zusammenhang zwischen Religion und Ethik allerdings radikal zerstört. Und gerade in diesem Punkte erhebt sich die Kritik zu einer fast völlig geschlossenen Front gegen den Ottoschen Standpunkt [527]). Es kommt Otto ganz sichtlich darauf an, die numinose Sphäre und ihre Wert-Kategorien gegenüber der ethischen wie ästhetischen Sphäre in ihrer Selbständigkeit (Oto sagt: als a priori) zu erweisen [528]):

> Religion geht nicht zu Lehen, weder beim Telos, noch beim Ethos.

Feigel bemerkt mit einem gewissen Recht, daß dies Wort im Munde eines Friesianers sehr merkwürdig klinge [529]). Man muß jedoch das Ottosche Anliegen dabei als gut Friesisch verstehen: Es geht auf das Eigene des Religiösen, wie das Zitat eindeutig zeigt. Wenn Otto aber, wie nachgewiesen wurde, nicht mehr vom ‚eigenen' Gebiet des Geistes- und Gemütslebens, sondern vom transzendenten Objekt ausgeht, so ergibt sich für dies eine notwendige Folgerung: das numen an sich und als solches kann keine ethischen Momente in sich tragen. Vielmehr muß auch die Ethisierung sich erst am Numinosen vollziehen [530]). Daher [531]):

> Gerechtigkeit ist Prädikat der Heiligkeit, notwendiges, unnachläßliches, aber sie ist ihr synthetisches Prädikat, nicht ihre Definition.

So hat Jahwehs heilige Forderung mit „Moral" nichts zu tun [532]), jedenfalls nicht primär [533]). Entsprechend gilt vom Menschen aus gesehen, daß „tief demütige Anerkennung des sanctum vorhanden sein" könne, „auch ohne immer oder bestimmt erfüllt zu sein mit sittlichen Forderungen" [534]).

Daß hier eine nicht ganz ungefährliche These aufgestellt wird, ist zuzugeben [535]). Doch zum Verständnis dieses Ansatzes ist, wie gesagt, ganz unerläßlich, sich das eigentliche Anliegen vor Augen zu halten, das Otto hier zur Geltung zu bringen sucht: Es geht ihm wie immer um das ganz Eigene der religiösen Sphäre, auch dem Ethischen gegenüber. Und seiner neuen Position entsprechend sucht er dies Eigene vom ‚Ganz Anderen' her zu sichern [536]). Indem Otto die „Gerechtigkeit" deshalb als zwar „wesentliches", aber synthetisches Prädikat des Göttlichen faßt, will er aller Beziehung auf die transzendente Wirklichkeit, auch der ethischen, den ‚eigenen' Charakter fundieren. Er denkt nicht daran, den ethischen Bezirk aus dem religiösen Leben auszuscheiden. Er tritt jedoch entschieden für den Primat der genuin religiösen Wirklichkeit ein. Indem sich ethische Beziehungen auch auf diese richten, erhalten sie doch einen ganz eigenen Charakter. Otto redet hier im Anschluß an das NT von der „besseren" Gerechtigkeit [537]). Die religiöse Erfahrung bringt allerdings sittliche Wirkungen mit sich — die religiöse Forderung der Heiligkeit enthält sogar „alle reine, strenge, sittliche For-

derung“ [538]) — aber „ungesucht und ungewollt“ [539]). „Die Versittlichung wird erreicht durch Religion“ [540]) — aber immer hat diese das Primat, der „Glaube“ geht allen „Werken“ voraus, der Baum muß „gut“ sein, will er „gute Früchte“ bringen [541]).

Es liegt Otto also im Grunde nichts ferner, als eine grundsätzliche Trennung von Religion und Ethik [542]). Daß bei ihm allerdings die Verknüpfung beider erst im religiösen Leben, nicht schon in der transzendenten Wirklichkeit selbst angelegt ist, folgt konsequent aus methodischem Ansatz und grundsätzlichem Anliegen [543]).

Den Eigen-Charakter religiös-ethischer Beziehungen entwickelt Otto, ähnlich wie sein Lehrer Fries, besonders klar am Sündenbegriff. Schon in seiner Luther-Studie hatte er die Sünde als eigene, religiöse Kategorie entwickelt [544]). Unter Fries' Einfluß vertiefte er diesen Gedanken in der „Religionsphilosophie“ [545]). Im Hauptwerk bringt er ihn voll zur Geltung: Ottos Anliegen, wie es skizziert wurde, tritt klar heraus schon in dem kurzen Satz [546]):

> Was „Sünde“ ist versteht der „natürliche“ Mensch auch der nur sittliche Mensch nicht.

Denn „Sünde“ ist *numinoser* Un-wert [547]), und Sünden-Gefühl ein Unwert-gefühl, das auch da statthat, wo noch gar keine „moralische Schematisierung“ vorliegt [548]). Sie ist Schuld, allerdings, aber *mehr* als Schuld [549]). Denn erst indem sittliche Verfehlung den Charakter numinosen Unwertes erhält, „wird die bloße ‚Ungesetzlichkeit‘ zur ‚Sünde‘, wird die Anomia zur Hamartia“ [550]).

Der Sündenbegriff Ottos zeigt also nicht nur das Eigene dieser Kategorie auf, er weist deutlich auf die konstitutive Beziehung zur religiösen Wirklichkeit, und er macht schließlich auf einen Begriff aufmerksam, der im ganzen Problem eine Schlüsselstellung einnimmt: den Begriff des Wertes.

3.

Indem der „Wert“ zum Zentralbegriff der religiösen Ethik Ottos wird, zeigt sich der Friessche Einfluß. Aber es darf auch auf den Zusammenhang mit dem metaphysisch-phänomenologischen Ansatz hingewiesen werden, wie er in der Übereinstimmung zwischen Otto und Scheler hervortritt. Nach Scheler ist das Heilige als höchster Wert fordernder Wert. „Dieser Grundsatz ist der ewige Verknüpfungsgrundsatz von Religion und Moral“ [551]).

Ganz entsprechend sehen wir den Standpunkt Ottos: Im Hauptwerk formuliert er an betonter Stelle [552]):

> Weil der objektive Wert des Augustum „Wesensmoment des Numinosen ist, ist Religion *wesentlich* und auch abgesehen von aller sittlichen Schematisierung, innerlichste obligatio, . . . ist Gehorsam und Dienst, nicht aus bloßem Zwang des Übermächtigen, sondern aus anerkennender Beugung gegenüber heiligstem *Wert*“.

Dieser Wert ist vollkommen sui generis und stiftet doch *wesentliche* Verbindung zwischen religiöser Wirklichkeit und ethischer Verpflichtung [553]). Damit erfüllt er Ottos Anliegen nach beiden Seiten hin.

Die Veränderung geht dahin, daß der Begriff des „Wertes" auf das transzendente Objekt übertragen wird und dabei eben den Charakter des Wertes sui generis erhält. Diese Änderung ist gewiß bedeutsam, hält sich aber methodisch so weit als möglich auf der alten Linie.

Es scheint jedoch, daß Otto gerade an diesem Punkte die Notwendigkeit gefühlt hätte, seine Position zu festigen und gegen Mißverständnisse zu sichern. Diesem Anliegen soll wohl das seit längerer Zeit in Vorbereitung befindliche Werk über „Sittengesetz und Gotteswille" dienen. Als Vorstudien zu ihm sind vor wenigen Jahren einige Aufsätze erschienen[554]), die sich gerade auch mit dem Wertbegriff beschäftigen, dabei jedoch, soweit wir sehen, die bisherige Stellung Ottos streng einhalten. Der Wertgedanke erscheint auch hier ganz deutlich als Verbindung von Religion und Ethik[555]): Echter Wert ist beanspruchender Wert[556]), daher der Grund der Forderung[557]). Gibt es einen absoluten Wert, so kann er allein Grund eines kategorischen Imperativs sein[558]): Die weiterführenden Linien treten unmittelbar ins Gesichtsfeld.

Die Studien zeigen zumeist in strenger rationaler Entfaltung das Eigen-Gebiet des ethischen Willens. Doch mündet die Argumentation ein[559]) in die Feststellung, daß der handelnde und der erkennende Mensch nur ein Teil des wirklichen, sinnhaften Lebens ergreife und fülle: Das Entscheidende bleibt die (irrationale) Tiefe des Menschen: Daß er „innerlich geöffnet sei zu tiefem Erleben aller großen Inhalte der Welt (und vielleicht dessen, was mehr ist als Welt)"[560]).

Damit ist wieder hingewiesen auf die Grenze des ethischen Bezirks und seine Zugehörigkeit zur rationalen Seite der Wirklichkeit. —

Indem wir die Verhältnisbestimmung von Religion und Ethik durch Otto noch einmal überschauen, stellen wir hier einen besonders starken und bleibenden Einfluß des Friesianismus auf die ganze Entwicklung fest. Das Friessche Anliegen verband sich hier allerdings auch besonders leicht mit dem neuen methodischen Ansatz Ottos. Selbst in dem kritischen Punkt: der Frage ethischer Bestimmtheit des numinosen Wertes selbst, vereinigten sich beide zur Konsequenz eines Ergebnisses, zu dem man in verschiedener Weise Stellung nehmen mag, das jedoch im Rahmen des Systems sein klares Recht behauptet.

4.

Die Bestimmung des Verhältnisses von Religion und Ästhetik, der wir uns anhangsweise noch zuwenden, bedeute ja bei Fries einen besonders umstrittenen Punkt in der Deutung seines Philosophems. Wir konnten uns nicht der Ansicht anschließen, daß bei Fries das religiöse Erleben in ästhetisches aufgelöst werde. Aber eine gefährliche Nähe zwischen beiden war nicht zu verkennen[561]).

Das ästhetische Interesse des Friesianismus ist auch immer stark gewesen. Und auch bei Otto sind Werk und Persönlichkeit aufs stärkste ästhetisch beeinflußt. Dennoch ist bei ihm die Verhältnisbestimmung von Religion und Ästhetik weit weniger kompliziert als bei Fries. Mit Nachdruck tritt er nämlich auch hier für eine saubere Scheidung der Gebiete ein.

Wir erkannten schon bei Fries Ansätze zu eigenartig religiösen Zügen im ästhetischen Erleben. Bei de Wette setzt diese Linie sich fort: Er bemerkt ganz richtig, daß dem griechischen Tempel die „Andacht" fehle — wie nach Fries den griechischen Göttern die „Gottheit" — weil er zu rational-ästhetisch sei[562]). Indem er aber demgegenüber auf den gotischen Dom zu sprechen kommt, verleiht er einem geradezu „numinosen" Eindruck Worte[563]):

> Die Erhabenheit und Kühnheit der Säulen und Gewölbe, die weite Größe des Raumes, ein Bild des Unendlichen, das dämmernde Licht eines altdeutschen Doms stimmt das Gemüt zu hohen, großen Gedanken und erfüllt es mit heiligem Schauer.

Bei Otto erhält, Fries gegenüber, die ganze Frage sekundären Charakter. Sein Ausgangspunkt ist ja nicht mehr das Eigene des Erlebens — da kann es leicht zu Schwierigkeiten der Verhältnisbestimmung kommen. Dagegen nimmt Otto auch hier seinen Ausgang vom transzendenten Objekt, das als Ganz Anderes die eigenen Gefühlsreflexe und Erlebnisse hervorruft. Damit ist einmal auch hier die beste Fundierung einer sauberen Scheidung von religiösem und ästhetischem Erleben gegeben[564]). Und sodann wird die Frage „Religion und Ästhetik" überhaupt zu einer sekundären Angelegenheit. Es kann sich noch darum handeln: Entsprechungen, Anregungen, Ausdrucksformen, Ähnlichkeiten[565]) des Ästhetischen zu dem in seinem Eigen-Charakter gesicherten Religiösen festzustellen.

Diese Fragen behandelt Otto mit dem ihm eigenen feinen künstlerischen Gefühl. Doch trägt eine Einzeldarstellung dieser seiner feinsinnigen Untersuchungen zum Grundsätzlichen wenig ein. Denn hier interessiert nur die Feststellung, daß von Ottos neuem methodischen Ansatz das alte Anliegen gerade in diesem Punkte weit klarer erfüllt zu werden vermag, als dies vom Friesschen Standpunkt aus möglich war, auf dem zumindest Unklarheiten zurückblieben. Jetzt aber wird von Otto in voller Strenge und Grundsätzlichkeit das Gebiet des religiösen Lebens von dem ihm verwandten des ästhetischen Erlebens geschieden.

III.
Das Heilige als Kategorie a priori.

1.

Als im ersten Kapitel dieses Teils der Begriff der „Schematisierung" bei Otto untersucht wurde, fanden wir die Andeutung einer „Sprengung des Systems" vom neuen Ansatz her. In der Behandlung

des Verhältnisses von Religion und Ethik, die im vorigen Kapitel vorgenommen wurde, trafen wir auf einen Punkt, in dem sich alte und neue Position besonders glatt aneinanderzufügen schienen. Wir wenden uns zum Schluß einer Frage zu, in der nun das Überwiegen des Friesschen Erbes deutlich heraustritt: Was heißt es bei Otto, daß das Heilige eine „Kategorie a priori" sei?

Der Begriff der Apriorität, von Kant zu größter Wirkung gebracht, wurde im Friesianismus charakteristisch umgebogen: Nelson spricht es besonders massiv aus, daß Apriorität ein „psychologischer Begriff" sei[566]). Diese psychologische Umbiegung soll, wie Bornhausen richtig bemerkt[567]), das Apriori zur Grundanlage des Erkenntnisvermögens machen, „aber nicht nur als Erkenntnisse von möglichen Dingen, sondern auch als Sicherung der Wirklichkeit dieser Dinge". Deshalb auch die lebhafte Polemik des Friesianismus[568]) gegen Kants Schluß von der Apriorität auf die Idealität. Otto steht in dieser Linie des Friesianismus. Was sein Apriori mit dem Kants verbindet, ist „das Nichtgegebensein durch Sinneswahrnehmung"[569]), die Unabhängigkeit von aller Erfahrung[570]). Doch der Ton liegt bei ihm auf der Friesisch-psychologischen Seite, angeregt wohl auch von Schleiermacher her, von dem Otto selbst sagt[571]):

> Die Fähigkeit für ‚Anschauung und Gefühl' . . . ist ihm das religiöse a priori.

Die Frage nach dem religiösen Apriori war gerade für den theologischen Neufriesianismus ein Zentralanliegen. Das zeigt Ottos „Religionsphilosophie" selbst deutlich[572]), und besonders auch Bousset weist auf die Bedeutung dieser Frage hin. Er sucht mit dem Apriori „ein sturmfreies Gebiet, das jenseits aller historischen, auch der wichtigsten Einzelforschung liegen muß"[573]) — „ein absolutes Apriori und demgemäß feste Beurteilungsformen für die religiöse Einzelerscheinung"[574]). Welches das entscheidende Motiv für diese Untersuchungen ist, wird klar aus seiner These: „Die Beantwortung der Frage nach dem Apriori aller Religion im menschlichen Geistesleben ist zugleich die Rechtfertigung der Religion"[575]).

2.

Diese Linie erhält eine klare Fortsetzung in Ottos Bestimmung des Heiligen als Kategorie a priori. Es ist schon erläutert worden, daß „das Heilige" bei Otto ein komplexer Begriff ist[576]): zusammengesetzt aus irrationalen Momenten und rationalen, die diese schematisieren. Otto kommt es nun darauf an zu zeigen, daß sowohl die rationalen als auch die irrationalen Momente und drittens ihre Verbindung rein a priori ist. Was heißt das?

Indem er die rationalen Momente des Heiligen in ihrer Apriorität aufzeigen will, weist Otto auf das, „was unabhängig von aller ‚Wahrnehmung' in ‚reiner Vernunft' im Geist selbst als sein Ursprünglichstes a n g e l e g t ist"[577]).

Das Numinose andrerseits „bricht auf aus dem tiefsten Erkenntnis-grunde der Seele selber". Daher ist auch „der Beweis, daß es sich im Numinosen um Erkenntnis-momente rein a priori handelt, ... durch Selbstbesinnung und ‚Kritik der Vernunft' zu führen" [578]).

Und schließlich kann das Problem: daß die Verbindung der irrationalen und rationalen Momente des Heiligen unmittelbar einleuchtet, nicht gelöst werden, „ohne die Annahme einer dunklen ‚synthetischen Erkenntnis a priori' von der wesensnotwendigen Zusammengehörigkeit dieser Momente" [579]).

Den drei Bestimmungen ist gemeinsam die These von einer zugrunde liegenden spezifischen Vernunft-Anlage, eines „verborgenen selbständigen Quells von Vorstellungs- und Gefühlsbildung, der unabhängig von Sinneserfahrung im Gemüte selber liegt" [580]). Otto kann dabei auch von ‚reiner Vernunft' „im tiefsten Sinne" sprechen [581]).

Das Anliegen ist auch hier wieder deutlich: Es geht Otto um ein ‚eigenes' religiöses Apriori, das sauber getrennt ist vom theoretischen und moralischen Apriori [582]) und damit die Sicherung des Eigen-Charakters der religiösen Wirklichkeit geben soll. Es geht um die Fundierung des Satzes, daß „Religion mit sich selber anfängt" [583]). Schon die erste Regung, schon die numinose „Scheu" ist daher nach Otto a priori [584]).

Wesentlich ist dabei der methodische Weg, der entschlossen in der Linie des Friesianismus geht. Indem die „gefühlsmäßige Ideen-Grundlage a priori" [585]), kurz die Apriorität der „Anlage" zum Ausgangspunkt gemacht wird, ist nicht nur der Kantische [586]), sondern gerade auch der phänomenologische Ansatz aufgegeben. Und es droht die Gefahr, der Otto doch in seiner neuen Position nach Kräften zu begegnen suchte, daß bei dieser Argumentation vom Menschen aus die Erkenntnisse über die transzendente Wirklichkeit zu leicht als Erzeugnisse des Erlebens, Deutens, Bewertens erscheinen. Die Gefahr zeigt sich z. B., wenn Otto bemerkt, daß ohne das Apriori numinosen Gefühles „der Skarabäus in alle Ewigkeit ein Mistkäfer geblieben" sei [587]). Noch deutlicher kommt sie zum Ausdruck, wenn er von „Gottheiten sehr mächtiger Wirkung" erklärt: „Sie sind reine Erzeugnisse des religiösen Gefühls selber" [588]). Daß dabei die Gottheit nicht als Phantasiegebilde gekennzeichnet werden soll, braucht nach allen bisherigen Untersuchungen nicht noch besonders betont zu werden. Aber andrerseits wird man angesichts der Apriori-Theorie Ottos auch nicht gut sagen können, daß das transzendente religiöse „Objekt" der „ganz selbstverständliche Ausgangspunkt der Untersuchung" sei [589]).

3.

Wer das „Heilige" mit besonderer Aufmerksamkeit für Ottos methodischen Weg studiert, muß schon auf der ersten Seite des 17. Kapitels, das vom Heiligen als Kategorie a priori handelt, einen

scharfen Bruch bemerken. Das Gefühl für die Wendung in der Methode Ottos, die sich hier bemerkbar macht, muß um so deutlicher hervortreten, je stärker sein phänomenologischer Ansatz im ersten Teil des Hauptwerks empfunden wurde. Es ist daher nicht verwunderlich, daß gerade Max Scheler den Finger auf diesen Bruch gelegt hat: Die phänomenologisch angelegten Teile des Buches, so bemerkt er mehrfach, fänden seinen vollen Beifall. Doch Ottos „religiöser Erkenntnistheorie" vermöge er nicht zu folgen[590]). Ebenso hat Wobbermin darauf hingewiesen, daß die Friesisch-rationale Frage nach dem religiösen Apriori, so wie Otto sie stellt und beantwortet, „trotz starker entgegengesetzter Ansätze seiner Position" sein ganzes System wieder in neufriesische Bahnen lenkt[591]).

Andrerseits ist aber nicht zu übersehen, wie auch Wobbermin gelegentlich bemerkt[592]), daß die Untersuchung über das Heilige als Kategorie a priori die Klammer bilden solle über dem neufriesischen Rationalismus und dem phänomenologischen Neuansatz. „Das Heilige" — damit sollen die Untersuchungen des ersten Teiles des Hauptwerks vollinhaltlich aufgenommen werden. Die „Kategorie a priori" bezeichnet demgegenüber das Friesische Erbe. Und das kann wohl behauptet werden: daß dies zweite Moment nun durchaus das Übergewicht erlangt. Wenn gleich auf der ersten Seite des angezogenen Kapitels der Satz erscheint[593]):

> Die Ideen des Numinosen und die ihnen antwortenden Gefühle . . .

so findet man sich in stark Friesisch bestimmten Gedankenbahnen, trotz der durch das „Numinose" und seine spezifische Bestimmtheit eingeführten Modifizierung.

Es ist, um es zum Schlusse in theologischen Begriffen auszusprechen, das Anliegen Ottos, die Doppelseitigkeit der „Offenbarung" zu Gesicht zu bringen. Und das ist ein Anliegen, das gerade in der heutigen theologischen Situation ein Recht hat, Gehör zu fordern: Zur Offenbarung gehören nach Otto immer Zwei: Gott, der sich offenbart, und der Mensch, der die Offenbarung empfängt. Zwar kann von Offenbarung primär immer nur von der Gotteswirklichkeit her gesprochen werden. Aber auch die Frage, wie denn der Mensch Offenbarung aufnehme und beantworte, besteht und will behandelt sein.

Otto bemüht sich in dem Teil seiner Untersuchungen, den wir als den „phänomenologischen" bezeichneten, dem Primat der Gotteswirklichkeit Rechnung zu tragen. Dabei ist der Blick durchaus auch gerichtet auf die (psychologische) Art der Gegen-wirkung, der Aufnahme entgegentretender transzendenter Wirklichkeit vom Menschen her. Diese Seite ist sogar betont — schon hier bewährt sich der Einfluß Friesschen Erbes. Eine entscheidende Wendung aber tritt ein, wenn zum primum datum wird, was als Gegenwirkung, als Auf-nahme des wirklich Primären gedeutet sein will. Die Wendung bereitet sich vor in dem Versuch, die transzendente Wirklich-

keit aus ihrem Reflex im Gemüt zu erschließen. Wie Scheler meint: auch bei Otto herrsche noch der irrtümliche „Grundsatz, es könne ein ontischer Gegenstandsbereich ausschließlich durch die Natur der Akte und der geistigen Operationen bestimmt — wenn nicht gar geschaffen oder ‚erzeugt' — werden, durch die allein er für den Menschen zugänglich ist" [594]).

Es ist allerdings nur noch e i n Schritt vom Erschließen aus dem Gefühl zur Annahme der Erzeugung durch das Gefühl. Und zumindest in gefährlicher Nachbarschaft zu dieser zweiten These sehen wir die „innere Offenbarung" des Friesianismus, sehen wir auch Otto in den an Fries orientierten erkenntnistheoretischen Ausführungen, die auch in seiner neuen Position noch statthaben, wie besonders im Hauptwerk deutlich wird.

Dieser Friessche Standpunkt hat, streng genommen, keinen Platz für den von Otto selbst an anderer Stelle nach Eckart zitierten Gedanken, daß „Gott stets schon vorher da" ist [595]). Mögen sich in vieler Beziehung der phänomenologische Ansatz und die Friessche Position verhältnismäßig glatt aneinanderschließen: Hier tritt mit Deutlichkeit der Punkt heraus, den wir grundsätzlich und methodisch als die zweite wesentliche „Sprengung im System" bezeichnen.

SCHLUSS.

ZUSAMMENFASSUNG DES ERGEBNISSES.

Sollte denn die in der Einleitung aufgeworfene Frage nach neuem Gut oder altem Erbe bei Otto zum Schluß der Untersuchung eine Beantwortung fordern, so könnte diese Antwort nicht im Sinne einer Alternative gegeben werden. Das dürfte aus dem Gang der Untersuchung heraus von vornherein sicher sein.

1.

Wenn die Untersuchung mit der Behandlung der Friesschen Position ganz allgemein einsetzte, so sollte damit nicht ein Präludium gegeben werden. Vielmehr wurde damit nicht nur die entscheidend wichtige Wurzel des Ottoschen Denkens freigelegt, sondern gleichzeitig schon sein eigener Standpunkt während einer wesentlichen Periode seines Schaffens entwickelt. Ein Standpunkt übrigens, der auch über diese Periode hinaus, die hier als seine erste Grundposition bezeichnet wurde, von großem und bleibendem Einfluß auf Ottos Denken geblieben ist [596]). Es könnte sein, daß die neue Position, bei deren Darstellung notwendig eben das Neue besonders stark herausgearbeitet werden mußte, von dieser Darstellung her in gar zu scharfem Gegensatz zum ursprünglichen Denken Ottos erscheinen möchte. Daß hier jedoch nicht von einem ausgesprochenen Gegensatz, sondern nur von einer allerdings wichtigen Wendung des Denkens zu reden ist, soll hier besonders im Hinweis auf den

dritten Abschnitt des zweiten Untersuchungskreises noch einmal ausdrücklich festgestellt werden. Das „alte Erbe", der Friesische Ansatz, bleibt durch das ganze Denken Ottos hin wirksam, wie ganz besonders seine jüngsten Arbeiten wieder zeigen [597]). Dies bewies sich vor allem bei der Untersuchung des Begriffs der „Schematisierung", der gewiß stark umgestaltet wurde, aber doch — wie formuliert wurde — eben in Umkehrung des alten Ansatzes, der gerade darin seine starke Nachwirkung beweist. Dasselbe Bild zeigt sich beim Verhältnis von Religion und Ethik, in dem Altes und Neues sich besonders gut aneinander zu fügen schienen. Ganz besonders klar wurde die bleibende Bedeutung der Friesschen Gedanken bei der Behandlung des „Heiligen als Kategorie a priori", da hier ihr Übergewicht evident war. Daß Otto seinen Standpunkt als Friesianer je wirklich verlassen hätte, kann also nicht behauptet werden. Vielmehr läßt die Untersuchung seiner Arbeiten den sicheren Schluß zu, daß er sich auch heute noch als Vertreter des Friesianismus ansehen wird.

2.

An die Einflüsse, die sich in Ottos Denken sonst noch zeigten, besonders die von uns sogenannte „Schleiermachersche Linie", soll hier nur noch einmal kurz erinnert werden. Auch sie wirkten besonders in der Richtung des Ottoschen Grundanliegens, dessen Verwirklichung er vom Friesianismus her vor allem erfolgreich gefördert sah, zu dem aber gerade auch Schleiermacher und Luther ihm etwas zu sagen hatten: Des Anliegens, das auf das ‚Eigene' des religiösen Phänomens geht.

Zur Erreichung dieses Eigenen nimmt Otto von Fries her die viae negationis et eminentiae auf. Den von Fries als d e n eigentlich religiösen Terminus entdeckten Begriff des HEILIGEN läßt Otto sich von ihm dann als Namen für das Eigenste der religiösen Wirklichkeit geben — und bestimmt dann auf seine Weise genau und differenziert die Momente dieses Eigensten. Ähnlich überkommt ihm von Fries der Begriff des ‚Ganz Anderen' — dort angelegt als wesentlicher Begriff, aber von Otto erst wirklich zum Zentralbegriff gefüllt.

So ist es dies Hauptanliegen Ottos (wie Fries'), das auf das ‚Eigene' gehend gleichzeitig Anstoß und Verbindung war zu jenem neuen methodischen Einsatz [598]), der hier als „phänomenologisch" bezeichnet wurde und Ottos „zweite Position" charakterisierte. Suchte der Friesianismus und auf seinem Boden auch Otto das ‚Eigene' der Religion durch „Kritik der Vernunft" festzustellen und zu sichern — so richtet sich nun der methodische Ansatz auf eine phänomenologische Erfassung des „numinosen Wertes". Richtet der Friesianismus und mit ihm Otto in seiner ersten Position die Aufmerksamkeit primär auf das religiöse Leben und Erleben — so wendet sich nun der Blick primär der transzendenten Wirklichkeit zu.

Oder wie es stichwortartig ausgedrückt wurde: die Tendenz auf das ‚Eigene' wird zur Ausrichtung auf das ‚Ganz Andere'. Diese Wendung wurde dargestellt an den Hauptpunkten des Systems, die sie besonders gut hervortreten ließen: die „deduktive" Ableitung wird zur unmittelbaren Auffassung durch „Gefühl". Offenbarung als „Ideen"-Erschließung wird zur Offenbarung als Entgegentreten des transzendenten „Objekts". Der Gott als „Idee" wird zum werthaften ‚numen praesens'.

Dabei sei nochmals hervorgehoben, daß viele Fäden von dort nach hier wie von hier nach dort führen. Die wichtigsten Momente wurden im einzelnen ja sichtbar gemacht. Darüber hinaus sei zum Grundsätzlichen der Wendung betont: daß die „Deduktion" der Ideen ganz gewiß nicht gesehen werden darf ohne den schon in ihr wirksamen Hintergrund ahndend erfaßter Wirklichkeit. Und andrerseits sei daran erinnert, daß Ottos Ansatz auf das transzendente „Objekt" methodisch sehr stark mit dessen „Reflex" im Gefühl, d. h. aber mit der anthropologischen Wirklichkeit arbeitet. Allerdings erhält dies „anthropologische" Interesse vom neuen Ansatz her einen ganz eigenen Charakter: Es muß auch und gerade die Richtung auf die transzendente Wirklichkeit betonen.

Die ‚Erfassung' des transzendenten ‚Objekts' beginnt mit einem ‚Erfaßt-werden' von ihm!

So rundet sich das Bild: Eine bedeutsame Verlagerung des Schwerpunktes im Denken Ottos ist mit aller Entschiedenheit zu betonen. Doch vollzieht sich diese Umlagerung im Rahmen des ursprünglichen Ansatzes, verbunden mit der ersten Position vor allem durch das gemeinsame Anliegen. Daß sich dabei das ‚Ganz Andere' in den Rahmen des ‚Eigenen' nicht glatt einfügt — das bestimmt jene gewisse „Labilität des Schwergewichts", jene Unausgeglichenheiten, die als „Sprengungen im System" bezeichnet wurden. Diese „Sprengungen" jedoch — das möchte zum Schluß noch heraustreten — haben nicht nur den methodischen Grund, daß hier zwei verschiedene Ansätze aneinandergefügt werden. Sondern es spiegelt sich in ihnen das theologische Anliegen Ottos. Indem er die Zweiseitigkeit der Offenbarung betont, stellt er die klare Einsicht heraus, daß alle Theologie eine menschliche und eine überweltliche Seite hat. Diese Zweiseitigkeit aber kann sich nicht in ein glattes System fügen lassen. So offenbart sch gerade in den „Sprengungen" ein höchst sachgemäßer Zug der theologischen Arbeit Ottos. —

Altes Erbe und neues Gut verbindet sich so zu jenem starken Eindruck, von dem zu Beginn gesprochen wurde. Auch hierin bleibt Ottos Werk eine Parallele zu jenen berühmten „Reden" Schleiermachers[599]), mit denen Harnacks Scharfblick „das Heilige" sogleich zusammenschaute. Mag man zu Ottos Anliegen und Werk durchaus verschieden Stellung nehmen: Es bleibt das Bild eines großen und letztlich auch geschlossenen Werks, das gerade in der gegenwärtigen religionsphilosophischen und theologischen[600]) Lage Freund wie Gegner etwas Wesentliches zu sagen hat.

LITERATUR.

I. Jakob Friedrich Fries

1. Wissen, Glaube und Ahndung. Jena 1805 (WGlA)
2. Handbuch der Psychischen Anthropologie. 2 Bdd. Jena 1820/21 (PsA)
3. Julius und Evagoras. Ein philosophischer Roman. 2 Bdd. Heidelberg 1822 (JulEv)
4. Die Lehre der Liebe, des Glaubens und der Hoffnung. Heidelb. 1823 (LGlH)
5. Grundriß der Metaphysik. Heidelberg 1824 (GrundrMetaph)
6. System der Metaphysik. Heidelberg 1824 (Metaph)
7. Neue oder antropologische Kritik der Vernunft. 3 Bdd. 2. Aufl. Heidelberg 1828—1831 (NKrV)
8. Ethik oder die Lehren der Lebensweisheit (I) (= Handbuch der praktischen Philosophie. I. Teil) Heidelberg 1818 (Ethik)
9. Handbuch der Religionsphilosophie und philosophischen Ästhetik (= Handbuch der praktischen Philosophie. II. Teil) Heidelberg 1832 (RPh.)
10. System der Logik. 3. Aufl. Heidelberg 1837 (Logik)

II. Literatur zu Fries

11. Hans Buttmann: Jakob Friedrich Fries' Religionsphilosophie. Phil. Diss. Erlangen 1922 (Manuskript)
12. Max Elk: Die Begründung der Religionsphilosophie bei J. Fr. Fries Phil. Diss. Gießen 1923 (Manuskript).
13. Theodor Elsenhans: Fries und Kant. 2 Bdd. Gießen 1906.
14. Joseph Hasenfuß: Die Religionsphilosophie bei Jakob Friedrich Fries (= Abhandlungen zur Philosophie und Psychologie der Religion, hrsg. von Wunderle. 33/34) Würzburg 1935.
15. Karl Henrich: Über die realistische Tendenz in der Erkenntnislehre von J. Fr. Fries. Phil. Diss. Würzburg 1931.
16. Traugott Konstantin Österreich: Die deutsche Philosophie des XIX. Jahrhunderts und der Gegenwart (= IV. Teil in: Friedrich Ueberwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie) 12. Aufl. Berlin 1923.
17. Georg Weiss: Fries' Lehre von der Ahndung in Ästhetik, Religion und Ethik. Göttingen 1912.

III. Von Fries zu Otto

18. Friedrich Schleiermacher: Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. Berlin 1799. Neu herausgegeben von Rudolf Otto. 5. Aufl. Göttg. 1926 (Reden).
19. Wilhelm Martin Leberecht de Wette: Über Religion und Theologie. 2. verm. und verb. Aufl. Berlin 1821.
20. Heinrich Schmid: Vorlesungen über das Wesen der Philosophie. Hrsg. von Rudolf Otto. Halle 1911.
21. Leonard Nelson: Über das sogenannte Erkenntnisproblem (= Abhandlungen der Friesschen Schule. Neue Folge. II. Bd. 4. Heft) Göttingen 1908.
    Zitiert wird nach den Seitenzahlen der „Abhandlungen", doch wird die Seitenzahl des Sonderdrucks in Klammern beigefügt.)

22. Die Anschauung vom Heiligen Geiste bei Luther. Eine historisch-dogmatische Untersuchung. Göttingen 1898 (Anschauung).
23. Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. Von Friedrich Schleiermacher. Neu hrsg. von R. O. (1. Aufl. 1899) 5. durchges. Aufl. Göttingen 1926 (cf. Nr. 18 — Hier besonders: Einführung und Rückblick von R. O.) (Reden).
24. Leben und Wirken Jesu nach historisch-kritischer Auffassung. (1. Aufl. 1901) 4. Aufl. Göttingen 1905 (Leben Jesu).
25. Ein Vorspiel zu Schleiermachers Reden über die Religion bei J. G. Schlosser. (In: TheolStudKrit. 1903. S. 470 ff.) (Vorspiel).
26. Naturalistische und religiöse Weltansicht. 1. Aufl. 1904 2. verb. Aufl. Göttingen 1909 (NatrelW).
27. Kantisch-Friessche Religionsphilosophie. (1. Aufl. 1909) Unveränderter Abdruck Tübingen 1921 (RelPhil.).
28. Darwinismus und Religion. (In: Abhandlungen der Friesschen Schule. Neue Folge. III. Bd. 1. Heft S. 3 ff.) (DarwRel.).
29. Über das sogenannte Erkenntnisproblem. Von Ludwig (? Leonard) Nelson (Besprechung in: Christl. Welt 1909 Sp. 475 f.).
30. Mythus und Religion nach W. Wundt (In: DLitZ 1910 Sp. 2373 ff.).
31. Jakob Friedrich Fries' philosophischer Roman Julius und Evagoras (In: DLitZ 1910 Sp. 2821 ff.) (JulEvag.).
32. Artha-pancaka oder Die fünf Artikel, übersetzt von R. O. (In: Theol.-StudKrit. 1916 S. 253 ff. — Später mit verändertem Begleittext nochmals abgedruckt in „Vischnu-Narayana") (Artha).
33. Dipika des Nivasa. Eine indische Heilslehre. Aus dem Sanskrit von R. O. Tübingen 1916 (Dipika).
34. Vischnu-Narayana. Texte zur indischen Gottesmystik (I) 1. Aufl. Jena 1917 2. Aufl. (3.—5. Tausend) Jena 1923 (Vischnu).
35. Siddhanta des Ramanuja (Texte zur indischen Gottesmystik II) 1. Aufl. Jena 1917 2. Aufl. Tübingen 1923 (Siddhanta).
36. Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. (1. Aufl. 1917) 2. Aufl. Breslau 1918 21. und 22. Aufl. München 1932 (DH).
(Zitiert wird im allgemeinen nach der neuesten Auflage. Zitate aus der 2. Auflage werden als solche kenntlich gemacht.)
37. Aufsätze, das Numinose betreffend. Gotha 1923 (Aufsätze).
38. Das Gefühl des Überweltlichen (Sensus numinis) 5. und 6., verm. und verb. Auflage von „Aufsätze, das Numinose betreffend Teil I" München 1932 (SN).
39. Sünde und Urschuld und andere Aufsätze zur Theologie. 5. und 6. verm. und verb. Aufl. von „Aufsätze, das Numinose betreffend, Teil II" München 1932 (SU).
40. Glasenapp, Hinduismus (Besprechung in: TheolLitZ 1923 Sp. 100).
41. Zur Erneuerung und Ausgestaltung des Gottesdienstes. Gießen 1925 (Gottesdienst).
42. West-Östliche Mystik. Vergleich und Unterscheidung zur Wesensdeutung. 1. Aufl. 1926 2. (erg.) Aufl. Gotha 1929 (WÖM).
43. Die Methoden des Erweises der Seele im personalen Vedanta (In: ZRelPsych. 1929 S. 232 ff., 293 ff.) (Seele).
44. Bewußtseins-Phänomenologie des personalen Vedanta (In: Logos 1929 S. 151 ff.) (Bew.).
45. Ein Stück indischer Theologie (In: ZThK N. F. 10 1929 S. 241 ff.) (Ind. Theol.).
46. Die Gnadenreligion Indiens und das Christentum. Vergleich und Unterscheidung. Gotha 1930 (Gnadenrel.).
47. Rabindranath Tagores Bekenntnis. Tübingen 1931 (Tagore).
48. Wert, Würde und Recht (In: ZThK N. F. 12 1931 S. 1 ff.) (WWR).

49. Wertgesetz und Autonomie (In: ZThK N. F. 12 1931 S. 85 ff.) (WA).
50. Das Schuldgefühl und seine Implikationen (In: ZRelPsych. 1931 S. 1 ff.) (SI).
51. Das Gefühl der Verantwortlichkeit (In: ZRelPsych. 1931 S. 49 ff., 109 ff.) (GV).
52. Pflicht und Neigung (In: Kant-Studien 1932 S. 49 ff.) (PfN).
53. Gottheit und Gottheiten der Arier. Gießen 1932 (Gottheit).
54. Reich Gottes und Menschensohn. Ein religionsgeschichtlicher Versuch. München 1934 (Reich).

V. Besprechungen zu Ottos Werken

a) Zu: Naturalistische und religiöse Weltansicht

55. Max Reischle: Besprechung der 1. Aufl. (In: TheolLitZ 1905 Sp. 19 ff.).
56. Johann Wilhelm Schmidt-Japing: Besprechung der 3. Aufl. (In: Theol.-LitB 1932 Sp. 72) (Rez.).

b) Zu Kantisch-Friessche Religionsphilosophie

57. Wilhelm Bousset: Kantisch-Friessche Religionsphilosophie und ihre Anwendung auf die Theologie (In: Theologische Rundschau XII. 1909 S. 419 ff., 471 ff.).
58. Heinrich Scholz: Besprechung (In: DLitZ 1910 Sp. 529 ff.).

c) Zu: Das Heilige

59. H. I. Groenewegen: Het Heilige (In: Nieuw Theologisch Titjdschrift. 6. Jahrg. Haarlem 1917 S. 225 ff.).
60. Theodor Haering: Besprechung in: TheolLitZ 1917 Sp. 305 ff.
61. Adolf v. Harnack: Besprechung in: DLitZ 1924 Sp. 993.
62. Traugott Konstantin Österreich: Besprechung in: Archiv für Religionswissenschaft. Bd. XIX 1916/19 S. 554 ff. (Rez.).
63. Emil Pfennigsdorf: Besprechung in: Der Geisteskampf der Gegenwart. 1917 S. 430.
64. Walther Schulz: Das Numinose als metaphysisches Problem. Bemerkungen zu R. Ottos Schrift „Das Heilige" (In: TheolStudKrit. 1922 S. 230 ff.).
65. Leo Strauss: Besprechung in: Der Jude. Eine Monatsschrift. 7. Jahrgang. Berlin 1923 S. 240 ff.
66. Hans Emil Weber: Besprechung in: TheolLitB 1917 Sp. 270 ff. (RezH).
67. Georg Wobbermin: Besprechung in: TheolLitZ 1923 Sp. 21 ff. (Rez.).

d) Zu Aufsätze bzw. Sensus numinis und Sünde und Urschuld

68. Hans Emil Weber: Besprechung in: TheolLitB 1924 Sp. 88 ff. (RezA).
69. Adolf Köberle: Besprechung in: TheolLitB 1932 Sp. 202 f.
70. Walter Lehmann: Aus der Welt des Überweltlichen (In: Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft. 48. Jahrg. 1933 S. 262 ff.).

VI. Spezielle Werke über Rudolf Otto

71. Friedrich K. Feigel: „Das Heilige". Kritische Abhandlung über Rudolf Ottos gleichnamiges Buch. Haarlem 1929.
72. Joseph Geyser: Intellekt oder Gemüt? Eine philosophische Studie über Rudolf Ottos Buch „Das Heilige". Freiburg 1922.
73. Auguste-Antoine Lemaitre: La pensée religieuse de Rudolf Otto et le mystère du Divin. Lausanne 1924.
74. P. W. Schmidt S. V. D.: Menschheitswege zum Gotterkennen rationale irrationale superrationale. München/Kempten 1923.
75. Theodor Siegfried: Grundfragen der Theologie bei Rudolf Otto (Marburger Theologische Studien 7) Gotha 1931.
76. Georg Wünsch: Rudolf Otto (In: RGG 2. Aufl. Bd. IV Sp. 842).

77. Karl Bornhausen: Wider den Neofriesianismus in der Theologie (In: ZThK 20. Bd. 1910 S .341 ff.) (Neofr.).
78. — Das religiöse Apriori bei Ernst Troeltsch und Rudolf Otto (In: Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik Bd. 139 1910 S. 193 ff. (Apriori).
79. Wilhelm Bruhn: Die Aufgabe der Religionsphilosophie in der Gegenwart (In: ZThK N. F. 2 1921 S. 1 ff.) (Religionsphilosophie).
80. — Wesen, Wurzeln und Wert der intuitiv-metaphysischen Zeitströmung (In: ZThK N. F. 4 1923/24 S. 169 ff.) (Zeitströmung).
81. Rudolf Bultmann: Die liberale Theologie und die jüngste theologische Bewegung (In: Theologische Blätter 1924 Sp. 73 ff.).
82. Heinz Erich Eisenhut: Der Begriff des Irrationalen als philosophisches Problem (Studien zur systematischen Theologie 8) Göttingen 1931.
83. Hermann Gunkel: Gott I. Gottesbegriff im Alten Testament (In: RGG 1. Aufl. Bd. II Sp. 1530 ff.).
84. Karl Heim: Ottos Kategorie des Heiligen und der Absolutheitsanspruch des Christusglaubens (In: ZThK N. F. 1 1920 S. 14 ff.) (Kategorie).
85. — Zu meinem Versuch einer neuen religionsphilosophischen Grundlegung der Dogmatik(In: ZThK N. F. 4 1923/24 S. 407 ff.). (Versuch).
86. Ferdinand Kattenbusch: Gott erleben und Gott glauben. Zur Klärung des Problems der wahren Religion (In: ZThK N. F. 4 1923/24 S. 75 ff.).
87. Hinrich Knittermeyer: Zum Problem der Religionsphilosophie (In: ZThK N. F. 1 1920 S. 217 ff., 297 ff.).
88. Wilhelm Mundle: Sünde und Schuld (In: ZThK N. F. 1 1920 S. 174 ff.) (Sünde).
89. — Der Christus des Glaubens und der historische Jesus (In: ZThK N. F. 2 S. 192 ff., 274 ff.) (Christus).
90. Anders Nygren: Die Gültigkeit der religiösen Erfahrung (Studien des apologetischen Seminars in Wernigerode 8) Gütersloh 1922.
91. Rudolf Paulus: Geschichtliche und übergeschichtliche Grundlagen des Glaubens (In: ZThK N. F. 3 1922 S. 266 ff.).
92. Heinrich Rickert: Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften. 5. Aufl. Tübingen 1929.
93. Max Scheler: Vom Ewigen im Menschen. 3. Aufl. Berlin 1933.
94. Hans Schmidt: Mose und der Dekalog (In: Eucharisterion Hermann Gunkel dargebracht. S. 78 ff.) Göttingen 1923.
95. Johann Wilhelm Schmidt-Japing: Geschichte und Offenbarung (In: ZSystTheol. 1923 S. 69 ff.) (GeschOff.).
96. Hans Steubing: Die transzendentale Methhode in der Religionsphilosophie (In: ZSystTheol. 1924/25 S. 708 ff.).
97. Wilhelm Thimme: Gedanken über Wesen und Werden der Religion (In: ZSystTheol. 1927 S. 483) (Wesen).
98. — Ist das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl das religiöse Grundgefühl? (In: ZThK N. F. 1 1920 S. 124 ff.) (Abh.).
99. — Gottesgedanke und schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl in Schleiermachers Glaubenslehre (In: ZThK N. F. 8 1927 S. 365 ff.).
100. Ernst Troeltsch: Zur Religionsphilosophie. Aus Anlaß des Buches von Rudolf Otto über „das Heilige" (In: Kant-Studien Bd. 23 1919 S. 65 ff.).
101. Georg Wobbermin: Historische und systematische Theologie (In: ZThK N. F. 1 1920 S. 393 ff.) (Theologie).
102. — Systematische Theologie nach religionspsychologischer Methode. II. Bd. Das Wesen der Religion. 2. Aufl. Leipzig 1925 (Wesen).

Zitiert wird nach Verfassernamen. Bei mehreren Werken desselben Verfassers treten die angemerkten Sigel ein.

Abkürzungen:

DLitZ = Deutsche Literaturzeitung.
RGG = Die Religion in Geschichte und Gegenwart
1. Aufl. Tübingen 1909/13
2. Aufl. Tübingen 1927/31
TheolLitB = Theologisches Literaturblatt.
TheolLitZ = Theologische Literaturzeitung.
TheolStudKrit. = Theologische Studien und Kritiken.
ZRelPsych. = Zeitschrift für Religionspsychologie.
ZSystTheol. = Zeitschrift für systematische Theologie.
ZThK = Zeitschrift für Theologie und Kirche.

ANMERKUNGEN.

Zum ersten Kreis:

1) Ottos erste Untersuchung beschäftigte sich mit der „Anschauung vom Heiligen Geist bei Luther", es folgten „Leben und Wirken Jesu" und „Naturalistische und religiöse Weltansicht (cf. Lit.-Verz.).

2) NKrV I, 41f. In diesem Werk gerade vollzieht Fries auf Schritt und Tritt den Anschluß an Kant bzw. die Auseinandersetzung mit ihm.

3) Theodor Elsenhans, Fries und Kant (cf. Lit.-Verz.).

4) Vergleiche den Titel der 2. Auflage seines Hauptwerkes: „Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft". Siehe auch besonders die Vorrede zu diesem Buch.

5) GrundrMetaph 25, cf. Logik S. IV.

6) Metaph 104, cf. 105 f.

7) Cf. Henrich S. 23, Schmid S. 25. — Zum Kontrast Vernunft-Verstand siehe z. B. JulEv. I, 133 ff.

8) Nach Nelson liegt die Schwierigkeit aller Metaphysik in der Aufgabe: „. . . eine Erkenntnis aufzuweisen, die nicht anschaulich und doch unmittelbar ist" ([117] 529). Denn: „Der Grund der metaphysischen Urteile liegt in einer nicht anschaulichen unmittelbaren Erkenntnis" ([233] 645).

„Wahr urteilen" heißt darum für Nelson (wie für Fries): „. . . so urteilen, daß damit das Urteil eine Erkenntnis ausspricht, d. h. also, daß es den Inhalt einer unmittelbaren Erkenntnis wiederholt" ([94] 506). Nur eine Konsequenz der so festgelegten Position ist dann der andere Satz, daß „aller Zweifel sowohl wie alle Begründung . . . selbst nur auf Grund der unmittelbaren Erkenntnis möglich" sei ([113] 525).

9) RPh. 55, cf. Metaph § 89, NKrV § 71. — Es handelt sich um einen Zentralbegriff bei Fries; cf. Henrich S. 46 f. — Nelson formuliert genau in den Spuren des Meisters: „Das F a k t u m des Selbstvertrauens der Vernunft ist die entscheidende Instanz gegen allen Skeptizismus, die selbst einer B e g r ü n d u n g nicht nur nicht fähig, sondern auch gar nicht bedürftig ist" (Nelson S. ([113] 525). — Der Neufriesianismus nimmt auch hier nur eine konsequente Fortbildung vor, wenn er als seine beiden Grund-Maximen angibt (Nelson S. [118] 530):

„1. Die Maxime eines grundsätzlichen Mißtrauens gegenüber der Reflexion.

2. Die Maxime eines grundsätzlichen Vertrauens zur Vernunft."

Kein Zweifel, daß auch die erste Maxime bei Fries bereits vorhanden, wenn auch nicht so präzis formuliert ist. —

Gerade die Wendung gegen den Skeptizismus ist gut Friesisch. In JulEv. formuliert Fries selbst sehr plastisch: „In der Schule nennt sich wohl mancher aus Mißverstand einen Zweifler, im Leben weiß jeder, was er vom Nachbar und vom folgenden Tag zu erwarten hat." (JulEv. I, 146), cf. z. B. RPh. 55.

10) RPh. 56.
11) RPh. 51.
12) RPh. 28.
13) Religiöse Überzeugung = Glaube + Ahndung: JulEv. II, 151, cf. RPh. 27 ff., 37.
14) „Religiöse Überzeugungen werden einem herkömmlichen Ausdruck zu Folge als Glaubenssachen von den Sachen des Wissens unterschieden" (RPh. 15).
15) JulEv. I, 138.
16) RPh. 30.
17) WGlA 64.
18) WGlA 127 u. ö.
19) NKrV II, 204, cf. WGlA 132.
20) WGlA 24 ff. PsA I 25. — Cf. auch die Polemik der Neufriesianer, z. B. Schmid S. 32, bes. auch Otto, Rel.Phil. 42 ff., u. ö. — Weiss vertritt demgegenüber den Standpunkt, daß die apriorischen Ideen und überhaupt alle apriorischen Erkenntnisse bei Fries in enger Nachbarschaft zu den ideae innatae ständen (Weiss, S. 129 f.).
21) Metaph 479.
22) Metaph 448 f.; NKrV II, 212.
23) NKrV II, 174.
24) Logik 250.
25) z. B. Metaph 233, 441.
26) Metaph 446 f. NKrV II, 229. — Fries unterscheidet „logische" und „ästhetische" Ideen: Bei diesen ist die Anschauung dem Begriff überlegen, bei jenen geht der Begriff über die Anschauung hinaus (NKrV II, 176 ff., Metaph 443. GrundrMetaph 72). — Um auf die allgemeine Erkenntnis angewandt werden zu können, verlangen die Ideen einen vermittelnden „Schematismus": Wie die Naturbegriffe durch die Anschauung, so werden die Ideen „durch die sittlichen Überzeugungen schematisiert" (Metaph 236). Von dem Begriff der Schematisierung muß im Zweiten Kreis noch eingehend gehandelt werden. Hier sei nur als wesentlich festgestellt, daß Fries' Schematismus sich an den Ideen vollzieht.
27) Metaph 466.
28) GrundrMetaph 22.
29) Ethik 8.
30) RPh. 31.
31) Metaph 19. Cf. Fries' Rede von der „trockenen Klarheit dieser Lehre" (JulEv. I, 155).
32) RPh. 95, cf. Metaph 479.
33) RPh. 35 f.
34) LGlH 189 — WGlA 155 ff.
35) Siehe z. B. JulEv. I, 148 ff., cf. RPh. 36 f.
36) Buttmann S. 4 f.
37) Zum Inhalt des „Glaubens" vergleiche Fries' „Drei Artikel" (LGlH 3, cf. Metaph 526 f., ferner auch NKrV II, 290). Bemerkenswert ist bei diesen besonders der Ausfall des 2. Artikels des christlichen Bekenntnisses. Es sei schon hier auf das Fehlen des Offenbarungsgedankens hingewiesen (cf. unten Kap. V).
38) WGlA 174.
39) RPh. 64, cf. WGlA 60 — WGlA 55.
40) WGlA 175.
41) Metaph 472.
42) WGlA 136.
43) WGlA 181, cf. 220.
44) WGlA 182.
45) WGlA 56, 177 f. PsA I, 165 f.
46) „Es gibt eine Wissenschaft von der religiösen Überzeugung, deren Gegenstand diese religiöse Überzeugung ist; diese suchen wir hier. Aber

es gibt keine Wissenschaft aus ihr, deren Inhalt die religiöse Überzeugung sein sollte, denn Ideen lassen keine wissenschaftliche Entwicklung zu" (RPh. 7).

47) WGlA 250.

48) WGlA 251, cf. Metaph 514.

49) z. B. Metaph 459, 465.

50) z. B. Grundr. Metaph 3, 7 f. Metaph 52. — Die Grenzen zwischen allgemeiner Philosophie und Religionsphilosophie sind bei Fries jedenfalls fließend: Siehe Buttmann S. 2 f., auch Lemaitre S. 21 f.

51) RPh. 2 f., cf. Grundr. Metaph 15 ff.

52) Cf. z. B. RPh. 38.

53) WGlA 244 ff.

54) So setzt er Ahndung gegen Dogma, Gefühl gegen ratio: WGlA 235.

55) Logik 268.

56) Ethik 383.

57) GrundrMetaph 11, PsA I, 179.

58) PsA I, 166; cf. RPh. 25.

59) PsA I, 191.

60) RPh. 2.

61) RPh. 28.

62) PsA I, 165 f.; cf. RPh. 65.

63) Vgl. JulEv. II, 133. — An diesen Sprachgebrauch schließt Elsenhans seine Bestimmung des eigenen Charakters von „Gefühl" bei Fries treffend an, wenn er sagt: „Was Fries Wahrheitsgefühl nennt, darf also nicht unter den herkömmlichen Begriff des Gefühls subsumiert werden. Es ist ja die ‚unmittelbare Tätigkeit der Urteilskraft' selbst, es erhält nie durch Lust und Unlust seine Bestimmungen, sondern ist ein ‚Akt der Denk-Kraft' " (Elsenhans I, 229). Und über die Genesis dieses Begriffs bei Fries bemerkt Elsenhans (231): „Der Zögling der Brüdergemeinde in ihm erhebt die Gefühle zur Quelle der wahren Erkenntnis, der Schüler Kants macht aus dem Gefühl die ‚unmittelbare Selbsttätigkeit der Urteilskraft' und fordert eine Rechtfertigung des Gefühlten durch Deduktion".

64) Cf. Elk S. 18.

65) PsA I, 183 f., NKrV I, 411.

66) PsA I, 191.

67) PsA II, XVIII.

68) Ethik 207, NKrV I, 407.

69) NKrV 407.

70) Logik 268 ff.

71) NKrV III, 268. Die besondere Art dieser Allgemeingültigkeit des Urteils sucht Fries zu charakterisieren, indem er sie als „subjektiv" bezeichnet.

72) PsA I, 180.

73) Ethik 3.

74) WGlA 218 f., cf. 225 f.

75) RPh. 73.

76) Metaph 515.

77) Ethik 384, cf. GrundrMetaph 84.

78) RPh. 22 ff.

79) RPh. 45.

80) Metaph 515.

81) Cf. oben „Ahndung".

82) Ethik 370. — Denn auch Gott wird im religiösen Gefühl als „im Mittelpunkt aller unsrer Gefühle" stehend ergriffen: RPh. 155.

83) Metaph 524.

84) WGlA 237 f.

85) WGlA 238.

86) RPh. 171.

87) Ethik 370.

88) Metaph 524.
89) Ethik 369, JulEv. I, 241; cf. 377. 380.
90) LGlH 175 f., cf. 188.
91) PsA I, 281, NKrV III 253, Ethik 369. — „Demut" vor Menschen gibt es für Fries nicht, der Begriff kommt bei ihm exklusiv im religiösen Sinne vor — höchstens mit einer Wendung ins Ethische (Siehe unten Kap. VI § 5).
92) LGlH 180.
93) RPh. 128.
94) a.a.O.
95) RPh. 258.
96) LGlH 177 f.
97) a.a.O. RPh. 258. — Man beachte jedoch die charakteristisch andre Färbung des Friesschen und des Schleiermacherschen Abhängigkeitsgefühls.
98) LGlH 119.
99) RPh. 143
100) LGlH 223.
101) Metaph 524.
102) Ethik 367 f.
103) Ethik 202 f. (angewandt auf die „Bekehrung").
104) NKrV III, 231.
105) a.a.O.
106) WGlA 238 f.
107) Metaph 13.
108) RPh. 9 f.
109) RPh. 8.
110) RPh. 9 f.
111) a.a.O. — Cf. zum Ganzen auch RPh. 37 f.
112) RPh. 9.
113) RPh. 44.
114) RPh. 9.
115) LGlH 179; siehe zu „Friede Gottes" JulEv. I, 329; cf. II, 140, 191.
116) RPh. 91.
117) LGlH XXX f.
118) RPh. 160 f. — Wir erinnern uns an die Definition der ästhetischen Idee, bei der Anschauung über Begriff geht — z. U. von der logischen.
119) RPh. 87.
120) GrundrMetaph 21, cf. RPh. 87.
121) a.a.O.
122) NKrV I, 409 f.
123) PsA I, 221.
124) PsA I, 206.
125) RPh. 159.
126) PsA I, 214.
127) WGlA 223.
128) PsA I, 214.
129) WGlA 223.
130) WGlA 230 f.
131) Österreich z. B. stellt einfach fest, daß Fries „religiöses und ästhetisches Erleben in größte Nähe" bringt (147).
132) GrundrMetaph 84.
133) Nach Weiss liegt dies Eigene der Religion (nur) in der V e r e i n i g u n g von Erkennen, ethisch-praktischem Erkennen und ästhetischem Erleben (Weiss, S. 135).
134) PsA I, 215.
135) a.a.O.
136) RPh. 166.
137) a.a.O.
138) a.a.O.

139) RPh. 88.
140) RPh. 175.
141) GrundrMetaph 22.
142) RPh. 2, Metaph 456 ff. — Auch die Verbindung mit dem sittlichen Gefühl wird hier hergestellt: Metaph a.a.O., cf. ferner NKrV III, 305.
143) Metaph 14.
144) Metaph 7. — Man kann dies auch so aussprechen: Das religiöse Gefühl als „Gefühl" bedingt die Verwandtschaft zwischen ihm und dem ästhetischen Gefühl — cf. Buttmann S. 32 ff.
145) RPh. 251.
146) GrundrMetaph 83, cf. NKrV III, 231.
147) PsA I, 186.
148) NKrV III, 264.
149) PsA I, 215.
150) RPh. 12.
151) Metaph 85, cf. 473.
152) PsA I, 216 f., cf. 56 f., 186 f., Ethik 384 f.
153) PsA I, 223.
154) RPh. 220 ff. — In etwas bedenklicher Nebenordnung heißt es in einem Lieblingssatz Fries': „Scherz, Herzlichkeit und Glaube beleben die Welt der Dichtung" (RPh. 174, PsA 223).
155) RPh. 204.
156) RPh. 38, GrundrMetaph 85. — Sie verbinden durch ihre anschauliche Bilder die ästhetische Auffassung des Schönen mit den (Glaubens-) Ideen der Vollkommenheit (Metaph 522).
157) LGlH XXXIV, cf. NKrV III, 366.
158) Fries verteilt auf die Glaubens-Ideen Seele — Freiheit — Gott die epischen (Begeisterung) — tragischen (Demut) — lyrischen (Andacht) Ideen (NKrV III, 363 f., cf. de Wette, S. 84 ff.).
159) NKrV III, 285.
160) RPh. 270 f.
161) a.a.O.
162) RPh. 92.
163) RPh. 124.
164) RPh. 281.
165) RPh. 290, cf. Elk, der meint, daß Fries jedes Gefühl religiös werten könne (S. 78).
166) NKrV III, 322 f. — Dieser Begriff des Erhabenen wird von Fries dreifach unterteilt: 1. Das Erhabene in der äußeren Natur: symbolische Anschauung des Unendlichen. 2. Das Erhabene der inneren Natur: Hoheit sittlicher Ideen. 3. Das philosophisch Erhabene: ästhetische Darstellung der Idee des Ewigen.
167) NKrV III, 323.
168) RPh. 206.
169) RPh. 234.
170) LGlH 202.
171) NKrV III, 324.
172) RPh. 10 f., cf. PsA I, 220.
173) NKrV III, 368.
174) PsA I, 219.
175) NKrV III, 367.
176) RPh. 269 f.
177) WGlA 255.
178) PsA I, 220.
179) Die These, daß Fries die Religion ästhetisiere, hat zuletzt besonders eindrucksvoll Weiss vertreten. Wenngleich er die Verwandtschaft von religiösem und ästhetischem Erleben gelegentlich anerkennt (S. 177), meint er doch, daß „die Religionisierung und Ethisierung der Ästhetik" mit den Grundlagen des Friesschen Systems gegeben sei (S. 156). Besonders in

polemischer Auseinandersetzung mit Otto führt er diese These durch (S. 2, 45 f. — 50 ff.). Man darf aber z. B. auch darauf hinweisen, daß Weiss die deutliche Betonung der grundsätzlichen Trennung von Religion und Ästhetik bei Fries anerkennen muß (S. 86). Er meint jedoch, feststellen zu können, daß diese Betonung stärker ist, als den Friesschen Prinzipien entspreche (a.a.O.). Eine ausführlichere Auseinandersetzung mit Weiss' These liegt nicht im Rahmen dieser Untersuchung. Hier ist jedoch wichtig festzustellen, daß gerade Otto die entgegengesetzte Ansicht vertritt (bes. Rel. Phil. 113). Ihm schließt sich nachdrücklich an Bousset (S. 426). Von „Ästhetisierung des Ethisch-Religiösen" spricht neuestens auch Hasenfuss (S. 47).

180) WGlA 177 ff.

181) RPh. 177.

182) RPh. 287. — Die geweihten Gebräuche des religiösen Festlebens sollen jedoch nicht vermindert oder gar abgeschafft, sondern nur geläutert werden (RPh. 276 f.). Bemerkenswert ist immerhin Fries' Vorschlag, die Konfirmation durch eine politische Jugendweihe zu ersetzen: JulEv. I, 10 f.

183) Ähnlich Hasenfuss, S. 202.

184) Ethik IX, PsA I, 281; cf. 191, LGlH 121 und passim.

185) WGlA 142.

186) a.a.O.

187) WGlA 143.

188) Ethik 241.

189) WGlA 161 ff.

190) WGlA 296.

191) WGlA 306. Fries stellt die These in dieser Knappheit auf.

192) WGlA 240. — Bemerkenswert genug, daß Fries' Verhältnissetzung von Religion und Ethik ebenso unkantisch ist wie seine Verbindung von Religion und Ästhetik (cf. das vorhergehende Kapitel. — Weiss, S. 50).

193) Reden 31 ff.

194) WGlA 241.

195) WGlA 242 ff.

196) PsA I, 281.

197) LGlH 112. — „Bekehrung" ist entsprechend für Fries ein ethischer Begriff: sie ist als sittliche Besserung eine natürliche Aufgabe an die Ausbildung des Geistes (RPh. 124).

198) LGlH 120.

199) LGlH 174.

200) LGlH 174 f.

201) GrundrMetaph 81.

202) Cf. LGlH 175.

203) Ethik 172.

204) Ethik 170.

205) Bemerkenswert vom Blickpunkt dieses scholastischen Ansatzes aus ist, daß Fries die Scheidung von praecepta und consilia auftaucht in den Gegensatzpaaren Pflicht — Edel, Laster. Sünde — Untugend (LGlH XV).

206) LGlH 111.

207) LGlH 119.

208) LGlH 200, WGlA 308, cf. JulEv. II, 58.

209) RPh. 164, Metaph 483.

210) RPh. 4.

211) RPh. 260 f. — Es ist fein und bezeichnend, daß Fries in JulEv. das Verhältnis von Religion und Ethik am Problem der Sünde als Schuld demonstriert: JulEv. I. 77 ff.

212) RPh. 258.

213) NKrV III, 336.

214) NKrV III, 337.

215) LGlH 178.

216) Z. B. Buttmann weist auf diesen Punkt mit Recht hin: „Das moralische Handeln beruht auf der Forderung, daß die Würde der Persönlichkeit gewahrt werden muß. Den Grund aber für diese Forderung kann nur die religiöse Idee geben, sie allein kann die Berechtigung dieser Forderung nachweisen" (S. 74) — Zur Frage: Religion und Moral bei Fries cf. auch Bousset, S. 480.
217) RPh. 40.
218) RPh. 40 f.
219) a.a.O.
220) RPh. 41 f.
221) RPh. 42.
222) RPh. 40.
223) RPh. 40, cf. 262.
224) Ethik 112 f.
225) LGlH VII, cf. IX.
226) PsA I, 80, cf. RPh. 41.
227) RPh. 41.
228) a.a.O.
229) LGlH 10, cf. 119.
230) LGlH 208.
231) Ethik VII.
232) RPh. 41.
233) LGlH 211.
234) LGlH 188. —Auch Hasenfuss betont mit Recht, daß Fries kein Verständnis für die Bedeutung der Person Christi habe: S. 295 ff.
235) WGlA 55, cf. 159.
236) Via negationis und eminentiae zugleich (wie bei Otto!).

Fries gibt diese Durchführung auch: RPh. 131 — 136. Neben der spekulativen Bestimmung Gottes als Schöpfer und Erhalter hat auch noch die ethische: Gott als Gesetzgeber und Richter hier ihren Platz (RPh. 144).
237) NKrV III, 255; Metaph 486, cf. WGlA 309.
238) WGlA 148.
239) Metaph 477 f.
240) GrundrMetaph 74.
241) PsA II, 161 ff.
242) RPh. 102.
243) Cf. dazu Elk, S. 49.
244) RPh. 137, cf. PsA II, 164 ff. Die Frontstellung gegen den Pantheismus stellt z. B. auch Österreich fest (S. 153).

Mag Weiss mit einer gewissen Berechtigung die Behauptung aufstellen: der Pantheismus sei im Friesschen System doch angelegt (S. 163), so läßt sich seine ausdrückliche Ablehnung und Überwindung doch gar nicht leugnen. Interessant ist gerade von Weiss' These aus ein Blick in die Neunte Vorlesung Heinrich Schmids: Es läßt sich deutlich beobachten, wie stark der Eindruck ist, den der Pantheismus auf diesen Philosophen macht (cf. bes. S. 185 ff.). Man findet hier sogar den überraschenden Satz: „Das religiöse Gefühl ist eigentlich seiner Natur nach immer pantheistisch und der Pantheismus ist die Weltansicht der religiösen Ahnung" (186). Um so bemerkenswerter, daß auch hier der Versuch zur Überwindung des Pantheismus energisch in Angriff genommen wird.
245) NKrV II, 285.
246) LGlH 207. — Dieser Versuch würde zum „Aberglauben" führen.
247) WGlA 185.
248) LGlH 213 ff.
249) RPh. 155.
250) Ethik 15.
251) RPh. 143. — Cf. oben Kap. III § 5.
252) LGlH 210. — Cf. oben a.a.O.
253) WGlA 310 ff.

254) WGlA 312.
255) NKrV III, 326.
256) Johannes Hempel, Gott und Mensch im Alten Testament. Stuttgart 1926, S. 42 ff.
Walter Eichrodt, Theologie des Alten Testaments. II Leipzig 1935, S. 3, bes. Anm. 4.
257) WGlA 310.
258) WGlA 309 f.
259) RPh. 102, cf. NKrV II, 287.
260) GrundrMetaph 84.
261) LGlH 204.
262) LGlH 212 f.
263) Cf. noch bes. Mataph 253.
264) Metaph 518.
265) WGlA 310.
266) NKrV III, 255.
267) Eine bei Fries beliebte Zusammenstellung, cf. Metaph 518.
268) Metaph 518.
269) RPh. 127.
270) Metaph 486.
271) LGlH 4. — Der ethische Ansatz zeigt sich z. B. auch bei den Aussagen über das Gebet. „Anbetung" im eigentlichen Sinn findet sich bei Fries kaum (cf. bes LGlH 225, auch XXII und 111).
272) LGlH 212 f.
273) Metaph 459.
274) RPh. 93, Metaph 526.
275) Besonders deutlich etwa RPh. 154.
276) Cf. oben Kap. I § 4.
277) PsA I, 281.
278) NKrV III, 253 — cf. LGlH 176.
279) RPh. 128.
280) WGlA 324 f. — Es gibt freilich bei Fries auch noch Stellen, an denen das „bußfertige Gefühl der Schwäche" des Menschen vor Gott abgelehnt wird, dagegen „Tugendübung und Gefühl seiner Stärke" gefordert werden (WGlA 302). Doch „Gefühl der Schwäche" und „Demut" ist für Fries grundsätzlich zweierlei, und aus der Polemik gegen jenes ist die Aussage zu verstehen.

Zum zweiten Kreis:

1) Bornhausen, Neofr. S. 347.
2) RelPhil. X.
3) DH 131.
4) SU 34 ff., 44 ff., 221 ff.
5) Vergl. schon auf S. 1 z. B.: „. . . die Frage nach dem Verhalten und dem Einfluß einer außerweltlichen Ursächlichkeit auf das Innere des Menschen". — Ferner 99. 100. Bes. auch 101: „Bei alledem bleibt es allerdings immer ein Vorgang empirischer, psychologischer Kausalzusammenhänge, in denen das Entstehen des Glaubens und neuen Lebens vor sich geht . . . Empirisch-psychologisch kommt die Darstellung des in Christo offenbarten Gottes an den Menschen heran, ebenso wird sie ihm zur Vorstellung, wirkt diese auf Gefühl und Wille, formiert es zum Glauben, erzeugt dieser die neuen Stimmungen, Motive, Gesinnungen . . ." So schließt sich der Kreis, cf. S. 1. — Siehe dazu ferner „Leben Jesu" 69: „. . . Kranz besonderer Stimmungen . . .". —
Vergl. auch den in SU abgedruckten Abschnitt „Luthers Psychologie der Heils-Erfahrung" (221 ff.).

6) Cf. z. B. Anschauung S. 15: Das Eigene des spiritus sanctus, S. 8 f.: Glaube als ein ‚eigenes' Vertrauen, Religion als ein ‚eigenes' Grundgefühl.
7) Anschauung, S. 87, 88.
8) Anschauung, S. 100.
9) Anschauung, S. 102.
10) Cf. Fries' terminus „Weltzwecklehre". — Vergl. überhaupt die deutliche Übereinstimmung mit der Friesschen Position.
11) Wie Lemaitre ebenfalls bemerkt, S. 20.
12) Cf. Lemaitre S. 17 ff.
13) Ohne Zweifel wird damit ein echtes religiöses Anliegen verteidigt, und Schmidt-Japing hat recht, in seiner Besprechung zu sagen: „Wie befreiend muß damals dies Buch gewirkt haben!" (Rez. 75). — Ein Echo dieser Wirkung findet man denn auch z. B. in Max Reischles Rezension.
14) Bousset, S. 423.
15) Uns lag die 5. Aufl. der Ottoschen Ausgabe (1926) vor. Nach ihr wird zitiert, die Seitenzahl in den „Reden" selbst nach der Urausgabe.
Lemaitre schließt den kurzen Abschnitt seines Buchs, den er „Otto disciple de Schleiermacher" überschreibt (S. 14 ff.) an diesen Kommentar an. Ihm entgeht dabei eigenartiger Weise der wesentlichste Punkt fast völlig (s. u.).
16) Reden VII.
17) Ein Anliegen, das auch de Wette vertritt: cf. RelPhil. 130. — Bei Otto selbst tritt es in deutlicher Formulierung auf in einem Vortrag aus dem Jahre 1913: „. . . der Nachweis etwa, daß Religion überhaupt dauernd möglich ist im modernen Geistesleben, weil sie wurzelt in den Trieben und Tiefen des vernünftigen Geistes selbst und nur mit diesem selber untergehen kann" (Vischnu 1. Aufl. 153).
18) Und das dazu führt, „sich eine ‚Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft' oder der ‚Humanität' zu bauen." DH 51 Anm.
19) a.a.O.
20) Reden XVIII.
21) a.a.O.
22) Reden IV, auch Xf. Cf. auch SU 124 ff.
23) Cf. Lemaitre S. 17.
24) RelPhil. IX, cf. SU 214.
25) z. B. Reden XIXf., RelPhil. 176, cf. 157.
26) Reden XXII.
27) Otto bemerkt daher zu Schleiermacher ganz mit Recht: „Nicht Zweifel oder Atheistereien (die philosophisch-kritisch zu bekämpfen wären), sondern einen S t i m m u n g s g e g e n s a t z will er überwinden". (Reden IX).
28) Reden XIX.
29) RelPhil 140.
30) NatrelW 1. Aufl. S. 2, RelPhil. 23.
31) Schmid, S. 21 und 25.
32) So auch Bornhausen, Apriori 198. — Nelson, Über das sog. Erkenntnisproblem (cf. LitVerz.); dazu cf. Ottos Besprechung.
33) Nelson z. B. (73) 485, (94) 506, (111) 523, (233) 645.
34) Nelson (113) 525.
35) Nelson (117) 529 — cf. das im 1. Kreis zu Fries Gesagte.
36) Nelson (332) 744.
37) RelPhil. 163.
38) RelPhil. V, doch ist auch diese Formulierung zugleich ganz Friesisch. — Cf. Lemaitre S. 6.
39) So auch Bousset S. 478 f.
40) Bornhausen, Apriori S. 204.
41) RelPhil. 76.
42) Bousset 479.
43) Cf. JulEvag. Sp. 2825.
44) Cf. z. B. Bousset 421.

45) Feigel, bes. S. 8, 75 u. ö. Ähnlich Troeltsch, S. 65 f. Bornhausen Neofr. 352, 381. — Auch Lemaitre S. 138 f.
46) Nelson (159) 571, cf. (373) 785.
47) Cf. WÖM, zum Seelengrund bes. 286 ff.
48) RelPhil. 76.
49) Schleiermacher betonte jenen Unterschied nicht deutlich genug. Daher konnte er auch den Begriff der Glaubens-Erkenntnis nicht scharf genug aussprechen, obschon ihm dieser nicht fremd war (WÖM 333).
50) Nygren tadelt diese Methode sehr scharf: „Die religiöse Erfahrung damit erklären wollen, daß der Mensch eine Anlage hat . . ., ist dasselbe, wie keine Erklärung geben" („Tautologie"): S. 39.
Übrigens taucht der Begriff in allgemeinster Form schon in NatrelW 1. Aufl. auf: Wertbetrachtung ist nur möglich, wenn im Menschen ein besonderes Vermögen vorhanden ist, „Wert, Sinn und Bedeutung der Dinge zu empfinden und anzuerkennen" (S. 62).
51) Geyser tadelt dies als Mangel: S. 16 f.
52) Dh. die religiöse Anlage wird noch nicht auf eine andere Ebene gehoben z. U. von anderen Anlagen. Heim bezeichnet dies Nebeneinander richtig, indem er Otto kommentiert: Damit ist die Selbständigkeit des religiösen gegenüber dem theoretischen und moralischen Apriori erreicht und „ein ‚verborgener selbständiger Quell' entdeckt, ‚der unabhängig von Sinneserfahrung im Gemüte selber liegt' ". (Heim, Kategorie S. 19).
53) RelPhil. 13 f., 117 f.
54) Steubing, S. 712 f.
55) S. oben Kreis I Kap. 1 § 4.
56) cf. RelPhil. 42 ff. (Anm.), DH 178.
57) DH 178.
58) Siehe z. B. SU 151.
59) DH 177.
60) DH 98 f.
61) Vischnu 1. Aufl. S. 142 (aus einem Vortrag vom Jahre 1913!)
62) Vischnu 1. Aufl. S. 150.
63) DH 167 ff. — P. W. Schmidt polemisiert heftig gegen diese Erklärung: S. 21 ff.
64) Cf. besonders den Abschnitt „Die Natur ist nur Erscheinung" in WGlA.
65) De Wette S. 25.
66) De Wette S. 38.
67) RelPhil. 115 f. — „Die Welt der Ideen wird zur eigentlichen Heimat der Seele": RelPhil. 74, cf. 75.
68) RelPhil. 117.
69) Siegfried S. 25 und 26.
70) Cf. bes. SN (z. B. 43). Wundts Prinzip hebt „jede Wahrheit in der religiösen Vorstellungsbildung" auf — weil bei ihm Religion nicht mit sich selbst, sondern mit handgreiflich wahrheitslosen Formen und „Vorstellungen" anfängt. Dies ist das wesentliche Anliegen der Polemik Ottos gegen Wundt.
71) Ottos Rezension in DLitZ. SN (und die Vorgestalten dieses Aufsatzes, der in späteren Auflagen auch besonders stark umgearbeitet wurde).
72) WÖM 333.
73) SU 204, cf. 205, auch 218 f.
74) Besonders also schon in NatrelW 1. Aufl., z. B. S. 7 ff.
75) De Wette S. 19. — Siehe Bousset: Nur die Welt des Glaubens „ist die Welt ewiger Gewißheit und Wirklichkeit" (S. 478).
76) RelPhil. 76, cf. 77 ff.
77) RelPhil. VI.
78) RelPhil. 2 f.
79) SU 81.
80) Bousset S. 472.

81) Bousset S. 477.
82) RelPhil. 50. Siehe auch DarwRel. 30 f.
83) De Wette S. 212, auch zit. bei Otto: RelPhil. 179.
84) Bornhausen, Neofr. S. 381.
85) Nelson (344) 756.
86) Nelson (345) 757.
87) Nelson (355 f.) 767 f.
88) Nelson (171 ff.) 583 ff. — Fries selbst hat diese Polemik inauguriert. Feigel bemerkt dazu: „Die Umbiegung der Kritik der reinen Vernunft in eine anthropologische Kritik führt mit psychologischer Notwendigkeit aus der kritisch-geltungstheoretischen in die ontologisch-seinswissenschaftliche Fragestellung" (75).
89) Troeltsch S. 68.
90) Bousset S. 485.
91) Bornhausen, Neofr. S. 357. Cf. bei Otto bes. RelPhil. 36. Siehe auch Bornhausen, Apriori S. 199 f.
92) Bornhausen, Neofr. 361.
93) Scholz S. 530.
94) Feigel S. 15, 24 u. ö.
95) RelPhil. 5.
96) Cf. Siegfried S. 6. — Es liegt hier vielleicht auch ein gewisser Einfluß Schleiermachers vor: siehe z. B. Reden 18: Der Gottesgedanke als der „systematischste Gedanke im ganzen Gebiet der Religion".
97) RelPhil. 134.
98) RelPhil. 68—72, cf. Siegfried S. 6.
99) Relphil 78.
100) WÖM 345.
101) De Wette 34 ff.
102) Leben Jesu 69. — Zur frühen Betonung des Abstandes Gott — Welt, der Transzendenz Gottes siehe auch NatrelW 1. Aufl. 280 ff.
103) Z. B. auch DarwRel. 31.
104) Bousset S. 483.
105) Kattenbusch S. 115.
106) Die sich in charakteristischer Form z. B. auch bei de Wette findet, cf. etwa S. 111: Das Ewige steht ü b e r der Zeit, nicht am Anfang einer Entwicklungsreihe!
107) Dazu siehe etwa WÖM 180 ff..
108) NatrelW 1. Aufl. 15.
109) NatrelW 1. Aufl. 108.
110) a.a.O.
111) NatrelW 1. Aufl. 171 f.
112) NatrelW 1. Aufl. 174.
113) Mit Kantisch-Friesschem Begriff, der sich jedoch noch in einem der jüngsten Aufsätze Ottos finden läßt: WWR 47 ff.
114) JulEv. Sp. 2824.
115) SU 219, NatrelW passim.
116) NatrelW 1. Aufl. 2 f.
117) SU 219.
118) Siehe z. B. SN 48, SU 33.
119) Besonders RelPhil. 142 ff., 159 f., 172 f.
120) RelPhil. 127 ff.
121) SN 48.
122) a.a.O.
123) Z. B. auch Gnadenrel 42 f.
124) Reden XXIII.
125) SU 137.
126) WÖM 149, cf. Siegfried S. 44.
127) De Wette 156.
128) De Wette S. 155, cf. S. 30, bes. auch S. 232 ff.

129) RelPhil. 143.
130) De Wette S. 37. Otto ist dieser Gedanke sehr wichtig. Er betont ihn besonders schon in NatrelW passim.
131) SN 49.
132) De Wette S. 37, cf. oben Kap. II § 1.
133) Siehe oben Otto-Zitat.
134) RelPhil. 142.
135) a.a.O. — Fries' „Selbstvertrauen der Vernunft"!
136) De Wette S. 73.
137) RelPhil. 159 f.
138) a.a.O.
139) RelPhil. 173.
140) RelPhil. 141.
141) Siegfried S. 12.
142) Beachte etwa besonders de Wettes Stellung zur Hl. Schrift.
143) De Wette S. 94 f.
144) De Wette S. 97.
145) De Wette S. 98, 116.
146) De Wette S. 251.
147) Leben Jesu 62.
148) DH 111.
149) De Wette S. 27 ff. — Cf. zu diesem Unterschied z. B. auch Mundle S. 184 ff.
150) De Wette S. 51 f.
151) Z. B. de Wette S. 23. Otto: Von NatrelW 1. Aufl. 277 ff. über
152) Reden 82 f.
RelPhil. 66, WÖM 50 f. bis SN 32 f. und SU 87.
153) NatrelW 1. Aufl. 277 ff.
154) RelPhil. 111.
155) a.a.O.
156) Bornhausen, Neofr. S. 384, cf. 387.
157) Leben Jesu 26 f., Vorspiel 478.
158) Vischnu 2. Aufl., 217.
159) SN 284.
160) SN 297.
161) WÖM passim, z. B. schon 2 f.
162) Besonders ausführlich handelt Otto zum Thema in Vischnu (1. Aufl. 141 ff., auch 4.—2. Aufl. 205 ff.). Vergl. ferner „die fünf Artikel" (281 f.), auch Ottos Besprechung zu Glasenapp. Außerdem das Buch über WÖM (bes. etwa 306), sodann Siddhanta (171 ff. Vergleich Ramanujas mit Origenes, cf. SN 282 ff., bes. 298 ff., cf. 303 ff.).

Otto hebt dabei besonders noch die Erscheinung der „Gleichzeitigkeit" hervor, die „Parallele in der Zeit" (Vischnu 1. Aufl. 142, Siddhanta 7).

An Einzelzügen besonders interessant ist die Parallelisierung des Königwerdens bei Jahweh und Varuna: Reich 12 (zu Varuna cf. ausführlich „König Varuna — Das Werden eines Gottes" in SN 125 ff.), ferner die Heranziehung der Fichteschen Spekulation (WÖM 303 f., cf. 306 ff.).

Schließlich sei hingewiesen auf die Erscheinung, die ich „Ideogramm-Parallelismus" nennen möchte: die Entsprache der religiösen termini: Brahman — Tao — Logos; Atman = Pneyma (SN 288 ff.).
163) Z. B. NatrelW 1. Aufl. 6, 260 (cf. 257).
164) Siehe etwa Reden XXVI, XIX f. Cf. auch schon NatrelW 1. Aufl. 57 f., wo Otto bereits Fries und Schleiermacher konfrontiert und hier einen wesentlichen Vorzug bei Schleiermacher feststellt. — Auch Lemaitre weist kurz auf diesen Zusammenhang Otto — Schleiermacher hin: S. 15.
165) Siehe Ottos Beachtung der „positiven Religion": RelPhil. 164 f., 167. — Zum Einfluß der „Reden" auf Otto vergl. das Urteil Karl Heims (Kategorie S. 17).
166) Vorspiel bes. 476.

167) Hasenfuß Die Religionsphilosophie bei J. Fr. Fries (cf. LitVerz.). S. 112 ff.

168) Neuerdings z. B. noch Lemaitre (S. 35), der Otto in diesem Urteil voll beistimmt.

169) Bemerkenswert besonders das Urteil in JulEvag: Fries betone durchaus die Geltung der geschichtlichen gegenüber der natürlichen Wirklichkeit, besonders in seiner Rechtsphilosophie (Sp. 2826). Doch „dies Geltendmachen des Geschichtlichen gelingt ihm merkwürdig schlecht auf dem Gebiet der Religion". (Sp. 2827). Besonders fehle Fries das Verständnis für die Bedeutung des Persönlichen und der Persönlichkeit auf diesem Gebiet (Sp. 2828).

170) Bes. RelPhil. 13, WÖM 346. Übrigens sucht auch der übrige Friesianismus, den Meister hier zu ergänzen cf. z .B. schon H. Schmid S. 119.

171) De Wette S. 68, 69.

172) De Wette S. 93.

173) De Wette S. 93.

174) De Wette S. 94 f.

175) Die Betonung des ‚Eigenen' tritt besonders in späteren Schriften hervor: als Zusammenfassung dieser Haltung cf. z. B. DH Kap. 18.

176) RelPhil. VI, cf. 178 f., ferner 175 f., 194. Otto bewegt sich in seiner Betonung der Religionsgeschichte in Bahnen, die von Schleiermacher her bestimmt sind. Bei de Wette ist stärkerer Wert auf die allgemein-geschichtliche Wirklichkeit gelegt in der die göttliche Weltregierung geahnt wird — ein Moment, das bei Otto nicht fehlt (cf. Siegfried S. 59).

177) RelPhil. VIII.

178) Z. B. Vischnu 1. Aufl. 154, Gnadenrel. 46 ff., SN 297, Tagore 5.

179) Sowohl dies als das eben genannte Moment findet sich bei Otto noch in DH Kap. 19 „Religiöses Apriori und Geschichte" .

180) De Wette S. 185.

181) De Wette S. 154.

182) De Wette (in: Reden XLIV).

183) Reden 100.

184) RelPhil. 163.

185) RelPhil. V f., Reden XIX, auch SN 24. Cf. R. Paulus S. 275.

186) R. Paulus S. 277.

187) Bornhausen, Neofr. S. 381. — Zur Betonung der Geschichte cf. S. 405, Apriori S. 205.

188) Köberle S. 203.

189) Bousset S. 479.

190) RelPhil. 119, 122 f. (zu Fries), 154 Anm. (zu de Wette).

191) Reden XXII.

192) RelPhil. 196, JulEv. 2828.

193) Siehe de Wette 94 f.

194) RelPhil. 160. Hier wird auch die Entwicklungslinie dieser Auffassung gegeben: Lessing — Herder — Romantik: 157 ff. — Zum Ganzen cf. auch Siegfried S. 59 ff. —

In seinem von Otto selbst angezogenen Artikel über den atlichen Gottesbegriff deutet Hermann Gunkel sehr feinsinnig die Entwicklung der Gottesvorstellung im AT. Charakteristisch gerade im Blick von Otto aus ist dabei der Nachweis des Primates der Offenbarung Gottes in der Geschichte.

195) DH 2. Aufl. 186.

196) SU 93.

197) Eine ähnliche Stellungnahme findet sich eigenartiger Weise in der RelPhil. schon angedeutet: S. 167.

198) Cf. LitVerz.

199) Schmidt-Japing, GeschOff. S. 75.

200) Schmidt-Japing, GeschOff. S. 71.

201) Ähnlich Bornhausen, Neofr. S. 387.

202) Schmidt-Japing, GeschOff. S. 76.

203) RelPhil. 19 ff.

204) Schleiermacher setzt gegen Erkennen und Handeln „das Recht der Gemütseindrücke als Drittes". Es fehlt bei ihm freilich die Grenze zwischen bloß ästhetischen und wirklich religiösen Gefühlseindrücken. Teils rächt sich dies, indem Schleiermacher a l l e s Gefühl als religiös bezeichnen kann (cf. die bei Fries oben angedeutete Gefahr) — andrerseits hat er doch ein deutliches Bewußtsein vom ‚Eigenen' der religiösen Gemütseindrücke, und ihre wichtigsten führt er richtig an. (Reden XXII. 108 ff.).

205) Siehe schon den Schluß der 1. Rede.

206) RelPhil. 21 ff.

207) Anschauung 85, cf. auch 15 (spiritus sanctus).

208) Leben Jesu 67.

209) NatrelW 1. Aufl. siehe schon 5 f., dann passim.

210) Bousset S. 479.

211) Cf. JulEvag 2925.

212) Nygren S. 37.

213) Z. B. SN 58, Gnadenrel. 42.

214) WÖM 170 f., cf. 269, — auch Gnadenrel. 95 ff.

215) Z. B. Vischnu 1. Aufl. 146 f., SN 288 ff. — Wie wesentlich das hier von Otto vertretene Anliegen ist, zeigt z. B. die Herausgabe eines „Teologischen Wörterbuchs zum NT" und dies Buch selbst auf jeder Seite .

216) Thimme, Wesen S. 509. Diese Fähigkeit Ottos wird berechtigter Weise auch anerkannt z. B. von Heim (Kategorie S. 14) und Wobbermin (Wesen S. 236 f.), der freilich an anderer Stelle tadelt, daß der Frage nach dem spezifisch Religiösen nicht die nach dem spezifisch Christlichen entspreche (Rez., Sp. 22).

217) z. B. GV 115.

218) RelPhil. 111.

219) So auch richtig Bornhausen, Neofr. S. 390.

220) RelPhil. 149 f. — Als Beispiel späterer Bemühung um dasselbe Anliegen vergl. die Bezeichnung der Liebe als „jene e i g e n e , nur durch sich beschreibbare Gemütshaltung . . ." in WA 105.

221) Cf. sein an Fries erinnerndes Urteil über die homerischen Götter, an denen er das ‚Eigene', eigentlich Göttliche vermißt (in Auseinandersetzung mit Wundt) Rez. in DLitZ Sp. 2381, SN 213 f.

222) Siehe auch SU 7 („eigener' Charakter der „Demut" — cf. Fries!). — Ottos Polemik gegen Wundt bezieht sich wesentlich auf dies Moment: daß er das ‚Eigene' bei ihm vermißt: SN 11 ff. passim, bes. 41, 51, 53; ferner DLitZ 2379, 2381. Vergl. das Urteil Troeltschs (S. 68).

223) Gottheit 4.

224) DH 10, cf. 24 f.

225) DH 34 f.

226) Besonders NatrelW 1. Aufl. 33, 50 f.

227) Tiefe der Dinge als wahres Sein in der Mystik: WÖM 130. — Die Mystik steigt auf aus dem Tiefsten des Menschengeistes: WÖM 1. — „Seelengrund": WÖM 106 f., 110, 371 f. Cf. DH 50. — Via negationis und via eminentiae (WÖM 149): die beiden „Pole" der Mystik, Vischnu 2. Aufl. 131 f.

228) NatrelW 1. Aufl. 28 ff., 33, 213 u. ö. cf. bes. auch RelPhil. 115, SU 125.

229) NatrelW 1. Aufl. 39.

230) NatrelW 1. Aufl. 214 f., cf. 28 ff.

231) Aufsätze 133 ff.

232) Im strengen, nicht im verwaschenen üblichen Sinn.

233) RelPhil. 198.

234) Daß der genuine Friesianismus rein immanente Betrachtung übt, hat neuerdings Hasenfuss noch einmal ganz klar herausgearbeitet: Siehe in seinem Buch bes. S. 226, 191. — 200, 234.

235) Z .B. Scheler S. 347 f., 363.

236) a.a.O., bes. 592 f., 391 f.
237) DH 171. — Ganz sachgemäß sieht Lehmann von diesem Grundsatz aus das Gesamtwerk Ottos an: Lehmann S. 234.
238) Scheler S. 399, cf. 398.
239) Rickert S. 728 Anm.
240) DH 54.
241) Siehe bereits Leben Jesu 71. — Besonders bemerkenswert: Anschauung 100, wo Otto von Empfindung, Gefühl gegenüber dem numen praesens handelt.
242) Schon RelPhil. V.
243) RelPhil. 105.
244) SN 24.
245) NatrelW 2. Aufl. 29 f.
246) RelPhil. 75.
247) SN 17, cf. 38 Anm.
248) DH 46.
249) Feigel S. 3 ff., P. W. Schmidt S. 4 ff. Harnack S. 993.
250) Über „intuitive Erkenntnis" mit besonderer Berücksichtigung auch Spenglers handelt Steinmann, wobei jedoch der Unterschied in Art und Recht der Spenglerschen und der Ottoschen Betrachtung deutlich werden kann.
251) Cf. Lemaitre S. 17, Bruhn, Religionsphilosophie S. 12.
252) Z. B. SU 124 f., cf. 131. — In den „Reden" siehe bes. schon S. 26 f. und die 3. Rede.
253) Vorspiel bes. 475 f., cf. Feigel S. 97.
254) Troeltsch S. 71.
255) Reden XXIV f.
256) Weber (zu DH) Sp. 270. — Bei Fries selbst finden sich antirationale Ansätze z. B. recht deutlich in JulEv, etwa I, 196 f., 322 f. — Im Blick auf Ottos Stellungnahme in DH 1 f. ist besonders interessant Fries' Polemik gegen „schulgerechte Rede" mit dem Goethe-Zitat, daß Name Schall und Rauch sei: JulEv. I, 110.
257) DH 189.
258) Troeltsch 75.
259) Reden XXIV f.
260) Siegfried S. 13 ff. 17 ff.
261) Reden 87. Siehe Ottos Hinweis auf die Auffassung Schleiermachers von Wesen und Inhalt des Lehrsatzes: nicht Aussage über objektiv Erkanntes (theoretisch), sondern Beschreibung frommer Gemütszustände (Reden 73 Anm.).
262) DH 143.
263) De Wette S. 276 f.: die „sokratische" Katechesiermethode ist ungeeignet, weil zu einseitig verstandesbetont.
264) Reden XXXII.
265) P. W. Schmidt bezweifelt allerdings überhaupt, ob sich bei Otto ein einigermaßen greifbarer und geschlossener Begriff des Irrationalen gewinnen lasse: S. 7.
266) DH 78 f.
267) Groenewegen S .236: Man (Otto) spricht „van ‚das irrationale' waar men aan het ‚außer-rationale' denkt". — Von der Gegen-Setzung geht auch Eisenhut in seiner Darstellung des Ottoschen Begriffs aus, s. bes. S. 4, 8. — Die Studie Eisenhuts trägt übrigens rein systematischen Charakter und verfolgt das Ziel, den Begriff des Irrationalen als philosophisch wie theologisch nicht sachgemäß zu erweisen.
268) „Völlig irrational aber, n ä m l i c h superrational ist die Sphäre des heiligen Seins; weder den Wert des Sakrosankten noch die Seinsweise numinos-heiliger Wesenheit durchdringt oder umgreift ein Begriff" (SN 62). — Cf. P. W. Schmidt schon in der Überschrift seines Buchs .

269) DH 64. — Feigel, der das „Irrationale" im Ottoschen Sinne nicht begriffen hat, wird denn auch mit dieser Stelle nicht fertig (Feigel S. 34).
270) DH 79.
271) NatrelW 1 .Aufl., 175.
272) SU 84, cf. 89 f.
273) DH 80 f.
274) DH 60. Cf. die eigenartige Analogie in Aussagen Nelsons, die sich gegen die Rede wenden, daß ein Begriff sich verändere, entwickele oder weitere: (37) 449. — Cf. Lemaitre S. 113 ff.
275) DH 61 f.
276) WÖM 248 f.
277) DH 55 ff.
278) Cf. bes. DH Kap. 13 f.
279) Bes. DH Kap. 15. P. W. Schmidt kann das nicht für einen Vorzug halten und wendet an diesem Punkt seine von Grisar und Denifle gewonnene polemische Argumentation wie gegen Luther so auch gegen Otto (S. 134 f. cf. 138).
280) Siehe die Erweiterungen in späteren Auflagen des Hauptwerks.
281) Besonders z. B. Feigel (S. 65), auch Bultmann („So billig ist von Gott nicht zu reden . . ." S. 82), der sich in eigenartiger Übereinstimmung mit P. W. Schmidt befindet.
282) Leo Strauss, besonders auch Mundle (vor allem: Sünde S. 174 ff.). Bei Mundle beweist sich auch, daß die Betonung des Irrationalen den Blick zur Einsicht in das ‚Eigene' religiöser Kategorien befreit. Mundle berührt sich mit Gedankengängen aus Ottos „Sünde und Unschuld", eben in dieser Betonung des Irrational-Besonderen (Ethisch ist ja eine rationale Kategorie).
283) Interessant ist, daß die Anregung dazu von Nelson ausgegangen zu sein scheint: „So nützlich in vielen Fällen die Neubildung eines Terminus sein mag, wo die der bisherigen Sprache zur Verfügung stehenden Ausdrücke nicht zu genügen scheinen, so gefährlich ist sie doch, wo sie nicht wirklich unentbehrlich ist, namentlich, wenn dabei ein Ausdruck Verwendung findet, der bereits in dem gewöhnlichen Sprachgebrauch vorkommt und in diesem eine ihm durch das Herkommen gegebene Bedeutung besitzt" (362) 774. Lieber solle man Fremdwörter nehmen! (365) 777.
284) DH 5 f.
285) DH 26, 50 WÖM 178 f. Cf. zu Mystik allgemein noch WÖM 192 ff. Zu Ottos Definition cf. Weber (zu Aufsätze) Sp. 89 f. und Lemaitre 112 f.
286) Cf. das ganze Buch über WÖM, vor allem die Begriffe „Innenschau" und „Einheitsschau" („die beiden Wege") — Zu Einheitsschau vergl. Ottos Bemerkung über den „Weltmann" als Beispiel primitiver Einheitsschau: SN 112 f., cf. Lemaitre 112 f.
287) WÖM 346 ff.
288) Wie auch Haering richtig erkennt (Sp. 307).
289) Und er findet die Entgegensetzung des Erkennens gegen „Empfindungsmystik" gerade auch bei Eckehart und Sankara (WÖM 98 f.).
290) Reden XXXII f.
291) Siehe Schelers Anerkennung z. B. S. 391 ff. — Cf. auch Mundle, Christus S. 271 Anm. 1.
292) Die Ähnlichkeit des Husserlschen und Ottoschen Anliegens tritt besonders hervor in dem Aufsatz Bruhns über die „Zeitströmung" S. 176, 182.
293) Siehe vor allem seine Religionsphilosophie „Vom Ewigen im Menschen" (cf. LitVerz.).
294) Otto grenzt sich in einer seiner jüngsten Arbeiten einmal deutlich gegen Fries' empirisch-psychologischen Ansatz ab (SI 9 f.). Cf. Leo Strauss in seiner Rezension des „Heiligen": „Was aber Ottos Analyse von der üblichen Art der Religionphilosophie unterscheidet, ist dies, daß er sich unmittelbar dem religiösen Bewußtsein selber zuwendet, ohne eine naturalistische Erklärung oder auch transzendentale ‚Konstitution' dieses Bewußtseins zu unternehmen" (S. 242).

295) Otto: DH 7 u. ö. Scheler: S. 392.
296) H. Schmid, S. 41.
297) DH 7. — Cf. GV 110, SI 1. — Das Irrationale ist „seiner letzten Tiefe nach nicht definibel" PfN 74. Die „Anregung" erfolgt besonders z. B. durch die Ausdrucksmittel des Numinosen: DH 82 ff.
298) Siehe Scheler S. 363, 596 f., 603.
299) Nelson (131) 543.
300) Cf. besonders de Wette S. 69: Die Religiosität „kann keinem andern ganz mitgeteilt werden, es sei denn . . ." und dann schließt de Wette freilich eine typische Einschränkung an, die Otto jedoch in keiner Form akzeptieren würde. — Cf. ferner auch de Wette S. 63: Religion kann nur im Gefühl lebendig werden.
301) Denn in diesem Punkte folgt Otto nicht dem guten Rat seines Freundes Nelson: cf. Anm. 283 .
302) Vergleiche besonders „Schlußbemerkung über Gefühl" (SN 327 ff.), ferner die sehr gute Denition SI 2 f. (Anmerkung), ferner etwa noch WÖM 383 ff., Gottheit 5.
303) Siehe z. B. RelPhil. 90, 92, 94, 112, 149, 150. — 171. Vergl. zum ganzen Paragraphen besonders das oben zu Fries ausgeführte: 1. Kreis, II. Abschnitt Kap. I.
304) RelPhil. 90, 150.
305) RelPhil. 171.
306) RelPhil. 112.
307) RelPhil. 149.
308) RelPhil. 83, cf. 84.
309) NatrelW 1. Aufl. 58 cf. 27.
310) Reden XXXIII.
311) WÖM 383 ff., cf. 395 f.
312) Siehe unten.
313) RelPhil. 45, cf. 112. DH 79. SN 52.
314) NatrelW 1. Aufl. 253.
315) DH 46 f.
316) Gnadenrel. 82 Anm.
317) DH 6, cf. 13.
318) DH 141.
319) Diese Erkenntnis ist ein neues Moment, das die besondere Affinität Ottos zur Mystik bedingt: Er definiert ursprünglich „Mystik" als „die Annahme oder das Vermögen, das religiöse Objekt selber und selbständig erleben zu können" (RelPhil. 22).
320) DH 141 Anm.
321) DH 144. — Zum „Objekt" als Gefühls-Erreger siehe z. B. auch SN 95, 98.
322) DH 9 ff., cf. WÖM 334 ff., 387. Der Gegensatz Ottos zu Schleiermacher hat seine Wurzel im Gottesgedanken: Nach Otto faßt Schleiermacher unmittelbar lediglich „das Universum" auf, den etwa dahinter stehenden Gott höchstens mittelbar: Reden XXVII f. Gegen Ottos Deutung: Feigel (S. 11 ff.) im Anschluß besonders an Wobbermin (Wesen II 127 ff., Rez. Sp. 22). Stärkere Affinität hat Otto zum Abhängigkeitsgefühl im Friesschen Sinn (cf. dazu oben S. 10), mit dem er sich ausdrücklich kaum auseinandersetzt.
323) Z. B. DH 20 Anm. WÖM 336.
324) Feigel S. 11 ff. — Feigel möchte doch auch einmal nachlesen, daß Otto seinen Vorwurf nicht erst im „Heiligen" erhebt, wo er seine „originale Entdeckung" vorträgt, sondern daß er sich so schon in der RelPhil. äußert: Siehe 9, 116 f., 151, cf. 172.
325) Scheler S. 590 ff., bes. 592. — Ebenso schließt Groenewegen sich Ottos Stellungnahme an, die er als „een even fijne als juiste kritiek" bezeichnet (S. 238, cf. 239).
326) DH 23 f.

327) Im Hauptwerk wird besonders in Kap. 16 „Entwicklungen" klar herausgearbeitet, daß das Gefühl nur auf das Phänomen des Numinosen weist (DH 144 ff.). — Vom Objekt-Gefühl redet Otto z. B. in DH 10 f., 13 (cf 21). — Von diesem lebendigen Objekt-Gefühl und seiner zentralen Bedeutung aus polemisiert er auch beispeilsweise gegen die Theorie der göttlichen Allgegenwart: SU 187. — Und so findet er, daß „Andacht" für Zinzendorf „ein Realitätserlebnis" ist, „Gemütsreaktion eines nicht Geträumten, sondern Erkannten" (SN 8). —

In „Gottheit und Gottheiten" spricht Otto seinen Ansatz besonders deutlich aus: „. . . das numinose Gefühl hat nun aber zugleich einen Keim dunklen Vorstellens einer W e s e n h e i t fremder und andrer Art in sich" (S. 5. Cf. SN 79). — Und die erste Regung des numinosen Gefühls war wahrscheinlich das Gefühl einer „unheimlichen Gegenwart" (S. 6). Cf. S. 65: das „typische Gegenwarts-Erlebnis" (vergl. ferner S. 21, 27). — Im Aufsatz „Pflicht und Neigung" bemerkt Otto: „. . . wir genießen, wenn wir Schönes genießen oder an guter Tat uns erfreuen . . . nicht eine unserer Seelenhaltungen, sondern zweifellos den G e g e n s t a n d selbst" (S. 84). Hier ist die Betrachtungsweise auf das außer-religiöse Gebiet übertragen. — Die Tatsache, daß diese besonders typischen Zitate sämtlich späteren Werken Ottos entnommen sind, unterstreicht unsre Behauptung, daß das zur Verhandlung stehende zentrale Moment seines Denkens im Lauf der Entwicklung immer klarer heraustritt. —

Selbst Feigel muß zugeben, daß „Ottos Absehen auf das religiöse Objekt gerichtet" ist (S. 8 cf. S. 14). Allerdings meint er, daß es bereits im Ansatz versteckt und daher nachträglich nicht schwer zu entdecken sei (S. 15, cf. 24). Er bestreitet, daß das Gefühl „Organ der Objekterfassung" sein könne (S. 37) — contra Feigel cf. Nygren S. 35. — Hierin schließt Feigel sich an Geyser an (cf. bei Geyser bes. S. 14, 20 f., 29), dessen Studie über Ottos Hauptwerk sich ganz besonders mit dieser psychologischen Frage beschäftigt und bei Otto den Beweis für seine These vermißt (S. 11); ähnlich P. W. Schmidt (bes. S. 75 f.) — Zu Ottos Objekt-Gefühl cf. ferner Österreich S. 555, Bruhn (der auch die Richtung auf das Objekt als Kennzeichen des Zeitgeistes wertet und auf Heraklit als den Anfänger der ganzen Bewegung verweist: S. 180) S. 171, cf. 181; ferner Thimme, Wesen 506, vor allem aber auch den Aufsatz von Strauss.

328) Wie es sich besonders deutlich etwa auch in Ottos praktischen Vorschlägen zur Gottesdienstgestaltung bemerkbar macht (cf. etwa Gottesdienst, bes. 55, auch PfN 83).

329) Es kann ihm sogar noch im Hauptwerk die Bemerkung unterlaufen: daß die D ä m o n e n „reine E r z e u g n i s s e des religiösen Gefühles selber" seien — eine Bemerkung, die allerdings in ihrem besonderen Rahmen mit Vorsicht zu betrachten ist (DH 159) — Cf. auch die „Stufen" im religiösen Gefühl, denen „Stufen" im Objekt entsprechen: Grauen und numinoses Gefühl — Dämonen und Götter (DH 17 ff.).

330) Besonders Aufsätze VI f. Cf. dazu den von Otto mit Beifall aufgenommenen Aufsatz von Strauss.

331) Wenn Feigel gegen Ottos Unterscheidung „natürlichen" und „numinosen" Gefühlen polemisiert (S. 13 ff.), so bemerkt er nicht mit genügender Deutlichkeit, daß „natürlich" und „numinos" nicht primär das (psychologische) Genus des Gefühls angeben wollen, sondern eben sein Objekt.

332) Doch cf. DH 52, 87.

333) SN 68, cf. 95, 98.

334) SN 79.

335) SN 203 ff.

336) DH 22. Aufl. S. 8 (2. Aufl. S. 8) S. 11 (11) 71 (59). — Cf. SN. 204.

337) WÖM 228.

338) Feigel S. 123.

339) SU 220.

340) De Wette bes. S. 58 ff.

341) Bousset, S. 483. — Otto arbeitet, gerade von der Betonung des Abstandes Gott — Welt aus, noch den Unterschied heraus, der zwischen „Pantheismus" (Das All ist Gott) und „Theopanthismus" (Gott ist das All) besteht: Vischnu 2. Aufl. 85.

342) Zur Betonung des Abstandes durch Otto cf. z. B. SU 39, 41.

343) So formulieren wir im Sinne Ottos trotz Bultmanns Polemik, die feststellt, daß Gott keine „Gegebenheit" und auch kein „Objekt" für unser Erkennen sei (Bultmann S. 82).

344) Die immer wieder der Gefahr ausgesetzt ist, Gott nach dem Bilde des Menschen zu formen: Cf. Reden 125 ff. — Es möchte nochmals, gerade vom Gottesgedanken her, darauf gewiesen werden, wie deutlich Otto diese Gefahr sieht. Er sagt WÖM S. 110: „Ist ‚Gottheit', ist ‚Brahman' nicht einfach ein Name für die ihre eigene Herrlichkeit gefunden habende Seele selbst?" — „Dies wäre nun ein völliger Mißverstand." — Demgegenüber an anderer Stelle (Gnadenrel. 10): „In dieser bhaktireligion ist ohne Zweifel ein wirklicher Heils g o t t vermeint, geglaubt, erstrebt und — dürfen wir es bezweifeln? — erfahren worden."

345) Siehe oben Kap. I § 5. Vergl. jedoch die positive Wertung des Schleiermacherschen Abhängigkeitsgefühls durch Fries, JulEv II, 43 f.

346) SN 261.

347) Feigel S. 51.

348) Geyser S. 17, cf. 18, 22, 26, 30, 33 (Sünde!).

349) Von dieser Wertung aus ist z. B. Ottos Bemerkung zu sehen, daß Schöpfertum kein religiös entscheidendes Merkmal eines großen Gottes sei (SN 174 f.).

350) Reden XXI.

351) Reden 144.

352) Leben Jesu 69.

353) Anschauung 53.

354) Anschauung 87, 88.

355) Siehe z. B. WÖM 325 ff.: Schleiermacher führt den Gegenschlag gegen Fichtes Weltstimmung in der Betonung der Demut. — Bei Otto selbst findet sich der Begriff betont z. B. DH 23, cf. 68, SU 6 f., 133, 136 f., 139.

356) Von jenem toto genere verschieden: Schulz 232 Anm.

357) DH 24 f.

358) DH 68 f.

359) GV 54.

360) IndTheol. 292 f. (Anm.).

361) SU 39, 41. — Welt und Kreatur erfahren eine religiöse Doppelwertung: Einmal sind sie gut als Gottes Werk — dann aber nichtig: als Kreatur, als Geschöpflichkeit. WÖM 123.

362) WÖM 255 ff., vergl. 203, 259, 280; auch 283 f.

363) WÖM 132 ff.

364) Die Anamnesis ist gekennzeichnet durch Gefühle „eines eigenartigen Wohlgefallens" (RelPhil. 117) — weil sie auf einen Wert geht (Fascinans).

365) DH 46.

366) WWR 1.

367) WWR 2 f. — Cf. auch de Wette: „Indem wir ein Sein der Dinge erkennen, geben wir ihnen einen Wert" (S. 39).

368) Cf. dazu WWR 4.

369) RelPhil. 104.

370) DH 69 f.

371) Reich 37.

372) Scheler nimmt dabei seinen Ausgang vom Gewissen das „Gott p r ä s e n t i e r t" (5 f., cf. 11).

373) Rickert S. 728 Anm. Ihm ist Ottos Hauptwerk „einer der ausgezeichnetsten Beiträge zur Religionsphilosophie als W e r t wissenschaft".

374) Scheler teilt mit Otto den Ansatz, wonach Wert-Erkennen dem Seinserkennen vorausgeht (bes. S. 90 ff.), entsprechend wird die „Priorität der Wertgegebenheit vor der Seinsgegebenheit" vertreten (S. 93).

375) W e r t bei Otto bes. DH 69 ff. cf. WÖM 26 f. — Heilig als Wert-Prädikat: cf. noch WWR 1. — ‚Heil' als Wert: WÖM 265 f. Auch der Ethiker spricht von ‚Heilig', um einen höchsten Wert zu bezeichnen: WWR 53 Anm. 1. — Das Heilige als Wert bei Scheler: 388 ff. (der Eigen-Wert) cf. 715 f., 629 (Otto hat den Eigenwert des Heiligen in ausgezeichneter Weise nachgewiesen), cf. 647.

376) WÖM 173.

377) SI 18.

378) Reich 38 ff.

379) Das Verhältnis zu Fries von der Wertbetrachtung aus kann etwa besonders deutlich werden am Beispiel des „Aberglaubens": für Otto handelt es sich dabei um eine religiöse Ab-wertungs-Kategorie (SN 46, cf. 64) — bei Fries um u n g e k l ä r t e Momente.

380) Bestimmt von der Sünde, dem numinosen Wider-wert: DH 71 ff., SN 161 f.

381) SN 32 f., SU 87 f., cf. WÖM 50 f.

382) Strauss S. 242, cf. Otto: Aufsätze VI.

383) Zitat: DH 184.

384) SN 62 f.

385) SU 33.

386) SN 59 f.

387) Cf. SN 63. — Otto kommt so zu einem ziemlich weiten Offenbarungsbegriff, der vor allem auch in seinen religionsgeschichtlichen Betrachtungen seine Wurzel hat. Cf. z. B. Gnadenrel. 44.

388) DH 174.

389) DH 146.

390) Cf. schon die schwebende Formulierung in Ottos Lutherbuch: Christentum sei nach Luther „Erleben der Offenbarung Gottes" (Anschauung 23).

391) Schmidt-Japing, GeschOff. passim, cf. bes. S. 74 f. — In engem Zusammenhang hiermit steht die Frage nach der Offenbarung durch das Wort (siehe Köberle, bes. Sp. 203).

392) Siehe die Kritik Haerings Sp. 307, cf. dazu auch Lemaitre S. 144 f. und überhaupt den Schlußabschnitt seines Buches, dessen Urteile jedoch in mancher Beziehung zu revidieren sind.

393) Zu Fries cf. den „Ersten Kreis", auch oben 1. Abschnitt Kap. III. Feigel hebt den Friesschen Einfluß gerade in dem zur Rede stehenden Fragenkomplex heraus (cf. bes. Feigel S. 91 ff.). — Zu de Wette cf. z. B. S. 73: Die Vernunft erhält die höhere Erkenntnis aus höherer Hand als göttliche Offenbarung. — Besonders wichtig dürfte hier Schleiermacher sein: „Was heißt Offenbarung? Jede ursprüngliche und neue Anschauung des Universums ist eine." (Reden 118, cf. Lemaitre 15). Sein vom Menschen ausgehender Ansatz offenbart sich besonders in seiner Rede vom „Organ fürs Universum" im Menschen (Reden 265). Darum ist ihm auch die „Anlage" zur Religion so wichtig (Reden 136 ff.), und er kann seinen eigenen „Reden" zur Weckung allerlei zutrauen (S. 237 f.). Bei Otto ist derselbe Ansatz schon früh wirksam: Cf. z. B. seine Ausführungen in NatrelW über Genie und Religion (1. Aufl. S. 256).

394) DH 203. — Zu dieser „Doppelseitigkeit" siehe auch Lehmann, S. 234 f., cf. 239.

395) DH 185 ff. — Bemerkenswert gerade im Verhältnis zu Fries ist die starke Betonung des geschichtlichen Moments in diesem Begriff: WÖM 347. In der Divination begegnen sich „religiöses Apriori und Geschichte". Zu diesem Verhältnis cf. das Schlußkapitel des Hauptwerks und Heim, Kategorie 18 f.

396) Feigel S. 101.

397) Die bei Feigel nicht zu ihrem Recht kommen.
398) Cf. Geyser, S. 12 f.
399) Diese Gefahr will wohl Troeltsch bezeichnen: S. 66.
400) SU 83.
401) DH 211. — Das „alte Erbe" tritt an anderer Stelle dagegen wieder deutlicher zutage, wo der Glaube als „pneumatische Erkenntniskraft, ein mystisches a priori im Geiste des Menschen für die Aufnahme und Anerkenntnis der übersinnlichen Wahrheit" bezeichnet wird. (DH 138).
402) DH 184 f.
403) Scheler S. 593 f.
404) JulEvag 2828.
405) Siehe schon RelPhil. 44 f.
406) Siehe Leben Jesu 62: „Die neue Religion Jesu . . . bricht auf aus der Tiefe und dem Geheimnis seiner religiös-genialen Individualität". Cf. NatrelW 1. Aufl. 256, siehe noch später: SU 129.
407) DH 159. SN 79, cf. 86 f., 169, 182.
408) Vergleiche Schleiermacher.
409) Bes. DH 220 f.
410) a.a.O.
411) Siehe z. B. Nygren S. 40 f.
412) DH 111.
413) Es wird aber auch an betonter Stelle formuliert: „Im einfach seelenkundlichen Ausdruck aber reden wir hier von einem ‚Vermögen' und haben dieses psychologisch zu erörtern". DH 187.
414) SN 47; cf. Fries (1. Kreis, IV, S. 5).
415) Cf. besonders Feigel S. 102 f.
416) SU 61 ff. „Prophetische Gotteserfahrung", cf. bes. 70 f.
417) Otto bemerkt tadelnd, daß Schleiermacher Christus nur als Subjekt wertet: DH 197.
418) SU 61.
419) Reden XXVII, siehe 257 f.
420) Siehe Vischnu 2. Aufl. 86 f., Siddhanta 2. Aufl. 2; überhaupt diese beiden Werke. — Zu Sankara cf. WÖM, zu Ramanujas „Heilslehre" Dipika, die „von einem Anhänger und Verehrer dieses großen indischen Lehrers . . ., im Vertrauen auf die Huld des Groß-Meisters' verfaßt" wurde (S. V). Otto gibt ein weiteres Beispiel „von dem heißen Kampfe, den die indische Schule des personalen Vedanta führte um Gott als den persönlichen, selbstbewußten, freien, schaffenden, allwissenden, allmächtigen, absoluten, weltüberlegenen Geist" in IndTheol. (241). — Cf. ferner die beiden Aufsätze „Die Methoden des Erweises der Seele im personalen Vedanta" und „Bewußtseins-Phänomenologie des personalen Vedanta", in denen er sich mit der Lehre Yamuna-munis, des „Vorgängers Ramanuja's im Kampf für die personale Gottesauffassung" beschäftigt.
421) Cf. bes. DH 29. — Otto bezeichnet das in Rede stehende Moment im Hauptwerk als das „Energische".
422) WÖM 317, cf. 322.
423) SU 67 ff.
424) SU 71.
425) SN 267.
426) SN 272. Beachte auch: Das Heilige, das Ganz Andere (cf. P. W. Schmidt S. 79).
427) Scheler S. 339 ff.
428) Siehe oben Anm. 417.
429) De Wette S. 121.
430) De Wette S. 98.
431) De Wette S. 116.
432) Reich 254 f., cf. 280, 287 ff., 296 ff., 308 ff.
433) DH 111, cf. oben Kap. III § 3.

434) DH 197, 221. — Christus als numen praesens: Reich 131 ff. Cf. den Paragraphen des zitierten Werks: „Die Gestalt Jesu als die von allem bloßen Prophetentume sich unterscheidende eschatologische Heilsgestalt . . . selber" (S. 127 ff.).
435) Reich 83, cf. 325.
436) Reich 120.
437) Heim, Kategorie passim, bes. S. 21, cf. Lemaitre S. 155.
438) Siegfried S. 60 f.
439) Heim, Versuch S. 410.
440) Heim, Kategorie, S. 34.
441) Cf. den oben 1. Abschnitt Kap. IV angezogenen Aufsatz Schmidt-Japings und was von da aus an der genannten Stelle ausgeführt wurde.
442) Wünsch Sp. 842.
443) Schon RelPhil. 124, cf. 195 und 178. Vergl. Bousset.
444) Siehe bes. DH 97, cf. 182 f. und passim. — Zitat: DH 75.
445) Auch hier ist ein Zusammenhang mit Schleiermacher bemerkbar; cf. Heim, Apriori S. 22.
446) Vergl. Schleiermachers „Vermögens-Psychologie" (Reden XVIII).
447) De Wette 157.
448) Cf. den „Exkurs" am Ende des „Ersten Kreises". — Otto: RelPhil. 113.
449) Dieser Ansatz wird anerkannt selbst von Bultmann (S. 84). — „. . . die radikale Entgegensetzung des ‚Ganz Anderen' zum Hiesigen und zwar zu allem Hiesigen schlechthin geht letzlich auf Einheit und Identität des . . . numinosen Objektes. Numen ist auf die Länge nicht als numina denkbar. Es drängt aus sich heraus zur Einzahl" (Gottheit 115). — cf. Bruhn S. 186.
450) Kattenbusch S. 115.
451) DH 32.
452) SN 225.
453) Zu „Wunder" cf. SU 125.
454) DH 38.
455) DH 35. Otto weist dabei ausdrücklich auf Fries hin, der „das Geheimnis" noch nicht echt erkennen konnte — weil er das ‚Ganz Andere' nicht kannte.
456) Feigel S. 78.
457) DH 174 f.
458) DH 122 f., cf. NatrelW 2. Aufl. 214 f. — Feigel faßt den Begriff „Geist" demgegenüber grundsätzlich spekulativ (S. 53). Wie wenig allerdings gerade bei ihm ein Verständnis für das von Otto echt und tief zur Geltung gebrachte Anliegen erwartet werden kann, zeigt auch seine im gleichen Zusammenhang sich findende Bemerkung: Die Anrede Gottes als „Majestät" sei Kennzeichen einer zivilisierten Frömmigkeit, die hoffähig wurde! (a.a.O.).
459) WÖM 32 ff.
460) SN 168 ff., bes. 172, cf. ferner Reich passim.
461) WÖM 149, cf. Vischnu 2. Aufl. 131 f. Zur theologia negativa siehe SN 217 f.
462) SN 215, 216. Zum Gottesbild vergl. die schönen Ausführungen Gunkels in seinem bereits angezogenen Enzyklopädieartikel, ferner Scheler, S. 406 ff.
463) DH 92.
464) SN 253 ff.
465) SN 258 ff. Zu „Leere" cf. DH 93 f.
466) SN 241 ff., Zitat 251.
467) Feigel S. 27.
468) SU 172.
469) DH 2. Aufl. 5 (Anm.).
470) Siehe Troeltsch S. 73, Feigel S. 68 f.

471) Siehe z. B. Groenewegen S. 249, Pfennigsdorf S. 430.
472) Besonders Weber in seinen beiden Kritiken, ähnlich Wobbermin, Rez. Sp. 21.
473) Troeltsch S. 76.
474) Cf. Vorspiel 472.
475) De Wette S. V.
476) De Wette S. 99, cf. 201.
477) De Wette, S. 99. — Bei Fries selbst wird die rationale Seite besonders stark betont, wenn er z. B. im Christentum den „Sieg des Begriffs über den Geschmack, der Wahrheit über die Schönheit" sieht und positiv bewertet: JulEv. I, 190.
478) Siehe NatrelW 1. Aufl. 2, RelPhil. 23.
479) RelPhil. 9 f.
480) a.a.O., cf. Bousset S. 483.
481) DH schon S. 1 u. ö.
482) DH Kap. 1.
483) DH 101. Mit Mose beginnt die Versittlichung und Rationalisierung des Numinosen (cf. dazu Vischnu 1. Aufl. 143 als Parallele), vollendet in Prophetie und Evangelium. Cf. S. 109.
484) DH 109.
485) Otto betont die rationalen Züge der religiösen Wirklichkeit überhaupt oft in geradezu überraschender Weise. So z. B. in der Hervorhebung der Bedeutung von „Erkenntnis" in der Mystik WÖM 38 ff., cf. 95, 98 u. ö. Die rationale Durchdringung gehe bei Eckehart und Sankara fast zu weit: WÖM 41. — Über intellektualistische und voluntaristische Mystik: Vischnu 1. Aufl. 97.
486) DH 182.
487) DH 80 f.
488) SU 68 Anm. Cf. Ottos Bemerkung über Bergsons „flüssige Begriffe", die einem ähnlichen Anliegen dienen wollen wie Ottos Ideogramm, jedoch den Unterschied zwischen Begriff und Ideogramm verwischen. DH 142 (Anm.).
489) SU 84.
490) DH 101, 145.
491) Siehe z. B.: „Es gilt, das Irrationale nicht zu rationalisieren, was unmöglich ist . . .", DH 80, dazu Feigel S. 85.
492) Charakteristisch ist, daß es Otto passieren kann, den Akzent im alten Friesschen Sinne zu verschieben: So, wenn er die irrationalen Momente als „Rand . . . an klaren rationalen Momenten" bezeichnet. SU 190.
493) Dazu siehe besonders Elsenhans I, 68 ff., auch 243. — Otto: RelPhil. 39. — Auch Feigel S. 79 f. — Zum Begriff der Schematisierung bei Otto allgemein siehe auch Eisenhut, bes. S. 8 ff., 15 ff.
494) Elsenhans I, 68 ff.
495) RelPhil. 73 ff. — Siehe oben Anm. 26 zu Kreis I.
496) DH 63.
497) Troeltsch S. 72, ebenso Schulz S. 237, ebenfalls Feigel S. 79 ff.
498) Troeltsch S. 73, cf. Nygren S. 41 f., Feigel S. 86.
499) DH 63.
500) Elsenhans, bes. S. 70.
501) DH 62 f.
502) DH 49 im Anschluß an Schleiermachers Glaubenslehre § 5. — Doch: „nahezu allein" DH 50.
503) DH 63, 85 f. Weitere Beispiele cf. DH 180 ff., siehe auch SU 6 ff.
504) DH 182.
505) SN 17.
506) Cf. SU 62. Mitra Varuna als Beispiel: SN 178 ff. (179).
507) Gottheit 69 ff.
508) Gottheit 123.
509) Gottheit 14.

510) Siehe z. B. Reich 29, wo Otto in bemerkenswerter Weise wieder vom Schema einer Idee redet: „Hoch ist der Himmel, das war zunächst ein Begriff äußerer Raumanschauung. Aber diese bloß räumliche Anschauung wird zum Schema einer Wert-Idee: Das bloße Hochsein wird zur Hoheit, wird zur ‚Erhabenheit'." Dies widerstreitet jedoch jedoch der angegebenen Entwicklung im System Ottos keinesfalls. Vielmehr wird durch sie gerade der Weg wieder frei zu dieser strengeren Verwendung von „Schema".

511) Über Schleiermachers Gegensatz gegen Metaphysik und Moral siehe Reden X, auch XXXIV. Zu Schleiermachers Stellungnahme selbst cf. Reden 31 ff.

512) Reden 68 ff.

513) De Wette 258.

514) De Wette 231.

515) Anschauung 53.

516) Leben Jesu, bes. 58 ff.

517) a.a.O. passim, cf. bes. 63 f.

518) Leben Jesu 62.

519) RelPhil. VII, cf. Schmid 53 (105).

520) RelPhil. 88.

521) RelPhil. 99.

522) RelPhil. 152, cf. 181.

523) Scholz S. 531.

524) RelPhil. 184.

525) a.a.O.

526) Cf. noch JulEvag. (1910): „. . . jede Ethik, die sich diese stärksten und wesentlichsten ethischen (Wert-)Ideale nicht entgehen lassen will, (muß) sich religiös verfärben" (2823 f.). —

Bornhausen vermißt freilich schon im Friesianismus „den wurzelhaften Kontakt" zwischen Religion und Ethik. Daß diese Feststellung von Kantischer Seite kommt, ist interessant. Zweifellos müssen die Gründe einer Trennung von Religion und Ethik in ihrem „wurzelhaften" Zusammenhang gerade in Fries' Frontstellung gegen Kant zu finden sein, wenn man sie feststellen will. (Bornhausen, Neofr. S. 387).

527) Feigel S .60, cf. 88, 130 f. Geyser S. 32. Harnack 993. Lemaitre 118, 143. Thimme, Abh. 137 f. Wobbermin, Rez. 22, Wesen II, 235 ff. — Demgegenüber vertritt Ottos Standpunkt auch hier Mundle bes. S. 177, 180 ff., 191 und vor allem auch Scheler S. 629.

528) SN 59, cf. 60 ff. Zitat DH 176.

529) Feigel S. 101.

530) DH 145 f.

531) SU 72.

532) Der Terminus hat von der RelPhil. her seinen besonderen Klang erhalten (s. o.) und wird bei Abgrenzungen von Otto daher lieber gebraucht als „Ethik". Otto wendet sich darum auch immer gegen „moralistische" Verwechslungen mit religiös-ethischen Begriffen und Aussagen: z. B. SN 236, auch 199 („Bemerkung"), bes. 212: ist Religion „gefühlvolle Moral?"

533) SU 72.

534) DH 70.

535) Siehe oben Abschn. I Kap. IV § 3 die Ausführungen über wichtige Konsequenzen. Vergl. besonders auch die Untersuchung von Hans Schmidt. Interessant ist seine Gegenstellung von zwei Typen numinosen Erlebens: 1. Das Numinose wird erlebt „mit . . . starken Eindrücken des geheimnisvoll Lebendigen". Oder 2. „mit . . . dem Innewerden starker ethischer Bestimmtheit" (so nach Schmidt: Mose). Typ 1 führt zur Mystik, Typ 2 zur Erfüllung sittlicher Aufgaben: Gottes Mitarbeiter sind wir!

Ottos Vorliebe für den mystischen Frömmigkeitstyp tritt damit in eine neue interessante Beleuchtung. — Cf. zur Auslegung des atlichen Gottesbegriffs auch Gunkel, der ebenfalls auf die sittlichen Züge den Ton legt.

536) Danach bestimmt sich klar das Verhältnis zu Fries, bei dem — besonders von Ottos neuer Position aus gesehen — das ‚Eigene' nicht ganz zur Geltung kommt.
537) SU 73 — cf. 29.
538) SU 72.
539) SU 23.
540) a.a.O., cf. auch 50 (Luther).
541) SU 28 f. — 53.
542) Selbst als Charakteristika westlicher Mystik sieht Otto Wille, Werk, Tat: bei Fichte (WÖM 323) und Eckehart z. U. von Sankara (WÖM 290).
543) Luther auslegend sagt freilich Otto an einer Stelle: „Denn diese himmlischen Dinge sind ja nicht bloß unsichtbare, überirdische, ethisch aber neutrale, sondern zugleich ‚an sich heilig, wahrhaftig, gerecht, friedsam, frei und aller Güte voll' . . . Konkret genommen aber sind die invisibilia ja immer eben Gott". SU 51 f.
544) Anschauung 23.
545) RelPhil. 109, cf. Scholz 531.
546) DH 71, cf. 72.
547) DH 71.
548) SN 161 f.
549) GV 136.
550) DH 71. — Das ‚Eigene' des Begriffs zeigen ferner die mit ihm eng verbundenen Begriffe der „Bedeckung" und „Sühnung": DH 71 ff., cf. Gnadenrel. 95 ff.
551) Scheler S. 391, cf. Feigel S. 55.
552) DH 71.
553) Wenn Varuna rita, Recht setzt, so ist dies Recht „umschattet mit dem numinosen Werte" SN 167 f.
554) WWR, WA, SI, GV, PfN.
555) WWR 1. Schon von der ersten Seite dieses ersten Aufsatzes an zeigt sich sehr starker Friesscher Einfluß: cf. z. B. Persönlichkeit als (ethisch) letzter und höchster Wert PfN 74, cf. GV 131 ff.
556) PfN 87.
557) WWR 58, WA 97.
558) WWR 59 (Kant!)
559) Siehe bes. den letzten Aufsatz: PfN.
560) PfN 90, cf. 89.
561) Cf. auch Bornhausen, Neofr. 390 ff.
562) De Wette 106 — Cf. Otto 1910 contra Wundt: Die Götter Griechenlands sind zu schön, um Götter zu sein (DLitZ 2379).
563) De Wette S. 88.
564) Dazu z. B. DH 58 (Anm.) SN 278.
565) Entsprechung besonders: Mysterium — Erhaben (DH 58). Anregungen bes. interessant: z. B. SN 165 Anm. Zu den Ausdrucksmitteln siehe schon oben 2. Abschnitt Kap. V. Cf. ferner im Hauptwerk Kap. 6 „Numinose Hymnen". Zur Frage des Bildes siehe SN 54 ff. Zum Theriomorphismus bringt Otto die interessante, von der allgemeinen wissenschaftlichen Ansicht abweichende These, daß er nicht eine niedere Stufe der Darstellung, sondern Ausdrucks-Versuch für das ‚Ganz Andere' sei: SN 106. — Ähnlich und Verwandtschaft: der kavi, Prophet als Künstler: SN 138 f.
566) Nelson (146) 558.
567) Bornhausen, Apriori 198.
568) Besonders einhellig betont von Nelson, Bousset und Otto passim.
569) SN 58.
570) Siehe Bornhausen, Apriori S. 198.
571) Reden XXIV, cf. Lemaitre S. 15.
572) RelPhil. 3 f.
573) Bousset S. 429.

574) Bousset S. 432.
575) Bousset S. 435.
576) Besonders bestimmt wendet sich gegen eine „komplexe" Kategorie des Heiligen, als gegen einen „Kompromiß" zwischen Rational und Irrational Knittermeyer S. 308 ff.
577) DH 147.
578) DH 148.
579) DH 176. — So sieht bei Otto der Friessche Gedanke aus, das in der Verbindung von Religion und Ästhetik, Glaube und Gefühl das ‚Eigene' mitgegeben sei (Siehe oben Erster Kreis II. Abschn. Kap. III § 3).
580) Siehe Heim, Kategorie S. 19.
581) DH 149.
582) So auch Heim, Kategorie S. 19.
583) DH 171.
584) DH 173.
585) DH 167.
586) Einstimmig ist daher auch die Polemik der Kantianer: Cf. Feigel S. 41, 72 ff. Steubing S. 712, cf. 713 f., 721 f., Troeltsch S. 70.
587) Gottheit 71.
588) DH 159.
589) Strauss, S. 242.
590) Scheler S. 347, 391, 593.
591) Wobbermin, Theologie, S. 399.
592) Wobbermin (im Anschluß an Troeltsch) Rez. Sp. 21.
593) DH 147.
594) Scheler S. 363.
595) SU 172.
596) Wie gerade auch Troeltsch mit Recht betont: siehe bes. S. 65 f., 73 ff. — Eisenhut redet durchgehend von zwei verschiedenen „Religionsauffassungen" bei Otto; die Scheidung, die er damit vornimmt, läuft unserer Unterscheidung z. T. parallel.
597) Cf. die fünf Aufsätze, die als Vorstudien zu Ottos noch nicht erschienenem Werk über „Sittengesetz und Gotteswille" gearbeitet sind.
598) Als wirklich neu wird dieser Einsatz gerade von phänomenologischer Seite gewertet: Siehe Scheler passim.
599) Zur Frage nach Altem und Neuem bei Schleiermacher nimmt Otto selbst Stellung: Reden VII, XXXIV. Zur entsprechenden Frage Otto gegenüber findet sich eine Andeutung bei Troeltsch S. 69.
600) Otto spricht es selbst aus, daß sein Anliegen theologisch sei, besonders deutlich z. B. SU 61.

LEBENSLAUF.

Ich, Paul Friedrich Josef Seifert, bin geboren am 9. September 1911 in Mannheim als Sohn des Diplom-Ingenieurs Paul Seifert. Ich bin evangelisch. Meine Reifeprüfung legte ich ab am 28. Februar 1929 am Staatlichen Wilhelms-Gymnasium zu Kassel.

Vom S.-S. 1929 bis zum W.-S. 1930/31 studierte ich an der Universität in Bonn Mathematische Naturwissenschaften und Philosophie. Im S.-S. 1931 und W.-S. 1931/32 studierte ich an der Universität in Göttingen Evangelische Theologie, Naturwissenschaften und Philosophie. Im S.-S. 1932 kehrte ich an die Universität Bonn zurück. Am 30. März 1935 bestand ich das 1. Theologische Examen und bin seit dem 1. April als Vikar in der Evangelischen Gemeinde Bonn tätig. —

Besonderen Dank schulde ich Herrn Prof. D. Dr. Schmidt-Japing für vielfache Förderung in meinem Studium sowie für die Anregung zu der vorliegenden Untersuchung.

Die mündliche Prüfung fand statt am 19. Februar 1936.